裘锡圭 著

文史丛稿

上古思想、民俗与古文字学史

遠東精選

上海遠東出版社

世纪出版

ISBN 978-7-5476-0400-7
9 787547 604007 >
www.ewen.cc
定价：25.00元

裘锡圭 著

文史丛稿

上古思想、民俗与古文字学史

遠東精選

上海遠東出版社

图书在版编目(CIP)数据

文史丛稿：上古思想、民俗与古文字学史/裘锡圭著. —2版. —上海：上海远东出版社，2011
（远东精选）
ISBN 978-7-5476-0400-7

Ⅰ. ①文… Ⅱ. ①裘… Ⅲ. ①史评—中国—文集②汉字—古文字学—文集 Ⅳ. ①K207-53②H121-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第166302号

责任编辑：吴国香　鲍广丽
封面设计：张晶灵

（远东精选）

文史丛稿　上古思想、民俗与古文字学史

著者：裘锡圭

出版：上海世纪出版股份有限公司远东出版社
地址：中国上海市仙霞路357号
邮编：200336
网址：www.ydbook.com
发行：新华书店上海发行所　上海远东出版社
制版：南京前锦排版服务有限公司

印刷：浙江临安曙光印务有限公司
装订：浙江临安曙光印务有限公司
版次：2012年1月第2版
印次：2012年1月第1次印刷
开本：850×1168　1/32
字数：180千字
印张：8.25　插页3
印数：1—3250

ISBN 978-7-5476-0400-7/G·286　　**定价：25.00元**

版权所有　盗版必究（举报电话：62347733）
如发生质量问题，读者可向工厂调换。
零售、邮购电话：021-62347733-8555

目　录

上古思想与民俗论集

说“格物”
——以先秦认识论的发展过程为背景…… 3
稷下道家精气说的研究 …… 16
《稷下道家精气说的研究》补正 …… 51
马王堆《老子》甲乙本卷前后佚书与“道法家”
——兼论《心术上》《白心》为慎到田骈学派作品 …… 59
马王堆帛书《老子》乙本卷前古佚书并非
《黄帝四经》 …… 81
寒食与改火
——介子推焚死传说研究 …… 90
杀首子解…… 122
“祭禽”解…… 134

古文字学史论集

古文字学简史…… 139
谈谈清末学者利用金文校勘《尚书》的
一个重要发现…… 158
吴大澂…… 167

孙诒让…… 177
谈谈孙诒让的《契文举例》…… 179
《古史新证——王国维最后的讲义》前言…… 189
董作宾…… 206
于省吾…… 211
评《殷虚卜辞综述》…… 213
殷虚甲骨文研究概况…… 231
附：四十年来文字学研究的回顾 …… 242

上古思想与民俗论集

说“格物”

——以先秦认识论的发展过程为背景

《大学》首章说：

> ……欲诚其意者先致其知。致知在格物。物格而后知至……

所谓“格物”究竟应该如何解释，是我国思想史和学术史上的一个重要问题。自汉代以来，主要是自《大学》开始受到特殊重视的宋代以来，解释“格物”的学者数不胜数，各种意见层出不穷。[①]对“格物”的不同解释，有时甚至成为不同学派（如程朱学派和王阳明学派）立说的重要依据。除去一些明显不合理的说法之外，各家的意见究竟谁是谁非，直到现在还没有定论。

要解决这个问题，不能仅仅依靠训诂学的一般方法。我们必须以先秦时代认识论的发展过程为背景，对古人关于“知”与“物”的关系的思想作比较全面的考察。只有通过这样的途径，才能真正弄清楚“格物”的问题。本文想在这方面作一次尝试，不妥之处请大家指正。

古人曾经认为，有些特殊人物是“生而知之”的。孔子主张

“学而知之”，但是他说：“生而知之者，上也”（《论语·季氏》），并没有否定这种特殊人物的存在。在较早的时期，古人心目中的“生而知之者”主要是各族传说中的始祖，他们通常具有圣王或贤佐的身份。古人认为这些人是上帝派到下土来的，他们对万物（在较古的书中一般称“百物”）有天生的知识，能够治理、育成万物，并教导普通人正确利用万物。

《尚书·吕刑》：

> 皇帝（指上帝）清问下民，鳏寡有辞于苗。德威惟畏，德明惟明，乃命三后恤功于民。伯夷降典，折民惟刑。禹平水土，主名山川。稷降播种，农殖嘉谷。三后成功，惟殷于民。

这说明古人认为伯夷（姜姓始祖）、禹（姒姓始祖）、稷（即后稷，周人始祖），都是上帝为了帮助下民而派到下土来的，所以他们能制定刑法，平治水土，发展农业。

据《诗·大雅·生民》，后稷是姜嫄踩了上帝的足迹怀孕而生的；出生后有被置于隘巷、平林以至寒冰而不受伤害的奇迹；他在还需要“就口食”（从大人嘴里就食）的幼儿时期，[2]就能“蓺之荏菽，荏菽旆旆”，种植禾、麻、麦、瓜等作物，也都很成功。《生民》毛传说，后稷“就口食之时，则有种植之志，言天性也”。“天性”的说法很正确，但是按照《生民》原文，后稷在当时是真的种植了荏菽等作物的，并非仅有“种植之志”而已。这在实际上当然是幼儿所无法做到的，然而按照《诗经》时代人的观点，这对生而知之的后稷完全是可能的。黄帝、帝喾等圣王，在传说中也都是

“生而神灵”，自幼与众不同的（见《大戴礼记·五帝德》、《史记·五帝本纪》）。

圣王、贤佐生而知之的能力，还表现在能够命名万物上。比较原始的民族往往把名称看得很神秘。他们认为名称跟事物之间有神秘的内在联系，似乎某种事物天生就应该有某种名称。我国先民也不例外。避讳就是名的神秘性的一种表现。前辈学者如郑振铎等，对此已有很好的论述，这里不再重复（参看郑振铎《释讳篇》，《汤祷篇》61—81页，古典文学出版社，1957）。古人认为只有大禹、黄帝等人才能为万物命名，这显然也是由于他们认为这些人具有生而知万物的能力。

上引《吕刑》说：“禹平水土，主名山川。”伪孔传解释说：“禹治洪水，山川无名者主名之。”[3]正由于禹能知万物而名之，《庄子·齐物论》在强调“无有为有”的难知时，就说“虽有神禹且不能知”；司马相如《子虚赋》在夸张事物的奇诡时，也用“禹不能名”来形容。

记各地山川及神异之物的《山海经》，刘歆《山海经·叙录》和王充《论衡·别通》等，都认为是禹、益所作。《列子·汤问》在列举了世上极大、极小之物以后，也说“大禹行而见之，伯益知而名之”。益是嬴姓始祖，《尚书·尧典》说帝舜命他治理“上下草木鸟兽”。禹本是由上帝命他平水土的，但是在《尧典》里则变成为帝舜所命。益在较原始的传说里，也应该是为上帝所命的。他跟禹、稷、伯夷是同类人物，所以也能命名万物。

《国语·鲁语上》：“黄帝能成命百物，以明民共财。”韦昭注：“命，名也。”《礼记·祭法》作“黄帝正名百物，以明民共财”，“命”正作“名”。“明民共财”应是指教民正确利用万物等事而言的。古

人显然认为命名万物跟这些事有密切关系。儒家等的正名思想和形名学说中的“名正物定”(《韩非子·扬权》)、“其名正则天下治”(《申子·大体》)一类思想,跟这种比较原始的思想是有联系的。《周书·太子晋》:“公能树名生物,与天道俱,谓之侯。”“树名”就是为物立名,“生物”就是育成万物。“树名生物”的意义,应与“正名百物,以明民共财”相近。不过《周书》把“树名生物”跟公、侯联系起来,当是比较晚起的说法。

在古书里时常可以看到有德者能招致物、能使物来至等说法(这里所说的物包括人、事、鬼神等,范围极广)。《周书·本典》:

> 周公再拜稽首曰:臣闻之:文考能求士者,智也;与民利者,仁也;能收民狱者,义也;能督民过者,德也;为民犯难者,武也。智能亲智,仁能亲仁,义能亲义,德能亲德,武能亲武。五者昌于国曰明。明能见物,高能致物,物备咸至曰帝。

《国语·周语中》记周襄王答晋文公请隧之语说:

> 叔父其茂昭明德,物将自至。

《吕氏春秋·开春》:

> 王者厚其德,积众善,而凤皇、圣人皆来至矣。

从反面说，则是失德而物不至。《周书·常训》：

> 九德有奸，九奸不迁，万物不至。

古代长期流行的“瑞应”“祥瑞”之说，就是建筑在德能致物的思想上的。上引《吕氏春秋》所说的凤皇至，就是一种重要的祥瑞。古书中关于祥瑞的话举不胜举，这里举时代较早的两段为例。《礼记·礼器》：

> 是故昔先王尚有德，尊有道，任有能，举贤而置之，聚众而誓之。是故因天事天，因地事地，因名山升中于天，因吉土以飨帝于郊。升中于天而凤皇降，龟龙假。飨帝于郊而风雨节，寒暑时。是故圣人南面立而天下大治。

《管子·小匡》：

> 桓公曰：“……昔三代之受命者，其异于此乎？”管子对曰：“夫凤凰、鸾鸟不降，而鹰隼、鸱枭丰。庶神不格，守龟不兆，握粟而筮者屡中。时雨甘露不降，飘风暴雨数臻。五谷不蕃，六畜不育，而蓬蒿藜藋并兴。夫凤凰之文，前德义，后日昌。昔人之受命者，龙龟假，河出图，雒出书，地出乘黄。今三祥未见有者，虽曰受命，无乃失诸乎？”

这两段都提到“龟龙(或作“龙龟”)假”。“假”当训“至”,[4]也可以读为“格”,[5]《尔雅》的《释诂》训“格”为“至”,《释言》训“格”为“来”。

德能致物的思想,也应该溯源于生而知之者与物的关系。生而知之者既然能知物、名物,当然也应该能致物。据《诗·大雅·生民》,秬、秠、糜、芑等禾、黍的优良品种,都是上帝为后稷而“降”的“嘉种”。从上帝的角度说,是降嘉种;从后稷的角度则可以说是致嘉种,也就是致物。《周颂·思文》:“思文后稷,克配彼天,立我烝民,莫匪尔极。贻我来牟,帝命率育……”《说文·五下·来部》:“来,周所受瑞麦来麰……天所来也,故为行来之来。《诗》曰:贻我来麰。”大概在较早的传说中,麦子也是上帝为后稷而降的嘉种。但是后人则认为“贻我来牟”是武王伐纣渡孟津时的事,并视之为周人的祥瑞。《思文》郑笺:“书说,乌以谷俱来,云谷纪后稷之德。”从这里可以看到生而知之者能致物的思想演变为有德者能致物的思想的轨迹。

在古书中还可以看到一些关于用某种方法来致物的说法。

《周礼·春官·大宗伯》:

> 以礼乐合天地之化、百物之产,以事鬼神,以谐万民,以致百物(指百物之神,即物魁,参看《周礼·春官》“凡以神仕者”条)。

同上《大司乐》:

> 以六律、六同、五声、八音、六舞,大合乐以致鬼神

示……凡六乐者，一变而致羽物及川泽之示，再变而致羸物及山林之示，三变而致鳞物及丘陵之示，四变而致毛物及坟衍之示，五变而致介物及土示，六变而致象物及天神。

《尚书·皋陶谟》：

夔曰：戛击、鸣球、搏拊、琴瑟，以咏，祖考来格……下管鼗鼓，合止柷敔，笙镛以间，鸟兽跄跄，箫韶九成，凤皇来仪。……于予击石拊石，百兽率舞。

《吕氏春秋·古乐》：

（质）乃拊石击石，以象上帝玉磬之音，以致舞百兽。

《淮南子·览冥》：

昔者，师旷奏白雪之音而神物为之下降，风雨暴至……

以上所说，是以音乐等致物。

《史记·封禅书》：

少君言于上（指汉武帝）曰：祠灶则致物，致物而丹

沙可化为黄金。

又说：

> 文成言曰：上即欲与神通，宫室被服非象神，神物不至。乃作画云气车，及各以胜日驾车辟恶鬼。又作甘泉宫中为台室，通天地、泰一诸鬼神，而置祭具以致天神。居岁余，其方益衰，神不至。

以上所说是方士致物的方法。

不论是以音乐还是以方术来致物，都需要一定的知识。此外，从豢龙氏、御龙氏的传说，也可以看到“知”与“致物”的关系。《左传·昭公二十九年》：

> 秋，龙见于绛郊。魏献子问于蔡墨曰：“吾闻之，虫莫知于龙，以其不生得也。谓之知，信乎？”对曰：“人实不知，非龙实知。古者畜龙，故国有豢龙氏，有御龙氏。……昔有飂叔安，有裔子曰董父，实甚好龙，能求其耆欲以饮食之，龙多归之，乃扰畜龙，以服事帝舜。帝赐之姓曰董，氏曰豢龙……有陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲，能饮食之。夏后嘉之，赐氏曰御龙……”献子曰：“今何故无之？”对曰：“夫物物有其官。官脩其方，朝夕思之，一日失职，则死及之。失官不食，官宿其业，其物乃至。若泯弃之，物乃坻伏，郁湮不育。故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为

上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。龙，水物也。水官弃矣，故龙不生得。……”

蔡墨认为龙不来是由于人“不知(智)”，如果具有养龙的知识的官不失职，龙就会来；其他事物也跟龙一样，“官宿其业，其物乃至。”

从以上所说可以知道，在古人关于“知”与“物”的关系的思想方面，“致物”是一个重要题目。《大学》的“致知在格物”“物格而后知至”，正是说“知”与“物”的关系的。郑玄注“致知在格物”句说：“格，来也。物，犹事也。其知于善深则来善物，其知于恶深则来恶物，言事缘人所好来也。”毛子水在《“致知在格物”：一句经文说解的历史》一文中指出：“郑注以为善物恶物随着所知而来；而经里则明说‘物格而后知至’；郑注的不合经旨，极为明显。”[6]这是很正确的。但是郑玄训“格物”之“格”为“来”，则显然可从。因为“来物”的意思是使物来，正与“致物”同义。《大学》作者可能由于同句有“致知”，就没有用常见的“致物”，而用了与之同义的“格物”。

《周书·文酌》：“伐道咸布，物无不落。落物取配，维有永究。”“伐道”疑指征伐之道。此文的两个“落”，很可能应该读为“格”，[7]“落物”就是“格物”。前面引过的“龟龙假”，可以读为“龟龙格”，则是“物格”的一个实例。不过，《大学》所说的“格物”和“物格”，其具体内容与《周书》的“落物”和祥瑞说的“龟龙假”应该是不一样的。

在我们前面所引的关于致物的那些说法中，致物是有德或

有知(智)的结果。以德致物的说法,跟生而知之的观念有密切关系。以音乐或方术致物的说法,也带有浓厚的神秘色彩。上引《左传·昭公二十九年》文,说"五行之官""实列受氏姓,封为上公,祀为贵神",似乎也没有脱尽生而知之观念的影响。

战国时代的道家,有饬德守道万物自来的说法。《管子·心术下》:

> 形不正者德不来,中不精者心不治。正形饰(饬)德,万物毕得,翼然自来。

《老子·三十二章》:

> 道常无名,朴虽小,天下莫能臣也。侯王若能守之,万物将自宾。

《墨子·非攻下》说周文王时"泰颠来宾,河出绿图"。《礼记·月令》说"鸿雁来宾"。《老子》的"自宾"当与《心术》的"自来"义近。

《易·系辞上》说君子通过《易》"遂知来物"。《管子·宙合》说:"故圣人博闻多见,畜道以待物,物至而对形,曲均存矣。"《淮南子·缪称》说"体道者""物来而名,事来而应"。《越绝书·卷三·越绝吴内传》说:"……王者已下,公卿大夫,当调阴阳,和顺天下,事来应之,物来知之。"《心术》的"万物毕得,翼然自来"、《老子》的"万物将自宾",应与"遂知来物""物来知之"等语意近,指万物能被正确认识而言,跟前面所引的那些致物说异趣。

《大学》虽然使用了字面意义与"致物"相同的"格物"一语,

其精神显然也是跟旧的致物说不同的。而且《大学》强调格物是致知的先决条件，跟旧说的区别更为明显。

冯友兰在《中国哲学史新编》第3册1984年修订本中，引用《荀子·尧问》篇"伯禽将归于鲁"章中的话来解释《大学》的"格物"。那一章里有一大段假托为周公对伯禽之傅所讲的话。其中说到统治者应该有勇气"越逾"见士（日人久保爱《荀子增注》释"越逾"为"越等位而见至贱"），"见士问曰：'无乃不察乎？'不闻即物少至，少至则浅"。周公说他本人由于能礼贤下士，"人人皆以我为越逾好士。然，故士至。士至而后见物，见物然后知其是非之所在"。冯氏节引了这段话之后，解释说："这里提到'至物''见物'，也是说，必须和外物接触，然后才知道正确和错误。"（130页）他的解释大体可信。《尧问》"物少至"的"至"，跟"格""来"同义。"见物然后知其是非之所在"，就是"物格而后知至"。《大学》用"格物"，也就是"使物来"的说法，可能有强调跟事物接触的主动积极性的意思。

前引《周书·本典》文，也是假托为周公之语的。其中说到"文考能求士者，智也"。《尧问》主张统治者要越逾见士，不耻下问，与之相合。不过，前引《本典》文全段的意思归结到"物备咸至"，《尧问》文则归结到"见物然后知其是非之所在"，总的精神很不一样。《本典》和《尧问》的两段话都是对统治者说的，所以强调求士、见士的重要。对一般人当然就不必这样强调了。

在战国时代，出现了强调外在事物是知识源泉的思潮。《礼记·乐记》说："人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。""物至知知"有事物作用于人，人的知觉才能起作用的意思。慎到等人舍己而以物为法的思想，以至

《易·系辞》中圣人以神物、天象等为法则的思想，都可以认为跟这一思潮有关。只是后者受传统的旧思想的影响较深，还带有神秘的色彩。在《墨子·经说》和《荀子·正名》等篇中，尤其是在《荀子》中，外在事物是知识源泉的思想有比较明确、完整的表述。思想史家对此已有很多论述，这里不再重复。《大学》的格物致知说，也是这一思潮中的产物。《大学》的著作时代，一般认为早于《荀子》。这是可信的。格物致知说对荀子的认识论的形成应该是有影响的。

最后，对"格物"的两种旧说简单说几句。

刘师培在《格物解》中，同意郑玄训"格"为"来"，但是不取他对"格物"的具体解释。刘氏认为《大学》说"致知在格物"，"不过言扩充知识在于引致事物日与相接耳"(《左盦集》卷一)。按照我们的看法，这是"格物"旧说中最好的一种。

清儒宋翔凤作《大学古义说》，申郑义说：

> 郑君释此文(指"致知在格物"句)云：格，来也。言知于善深则来善物，知于恶深则来恶物。是格物者，诚、正、修、齐、治、平之效验也。故言"在"而不言"先"，言其效验无往不在。天降膏露，地出醴泉，山出器车，河出马图，凤皇麒麟皆在郊椒，龟龙在宫沼，其余鸟兽之卵胎皆可俯而窥。此格物之谓也。(《皇清经解续编》本，卷1，11页下)

他想在"在"字上做文章，把格物和致知这两件事的次序颠倒过来。他还认为"物格而后知至"到"国治而后天下平"一段，"皆言

物格效验，终始一贯”(同上12页上)，显然是曲解。但是宋氏对“格物”的解释，的确是一种“古义”。问题在于他不了解思想史上时常出现的旧瓶装新酒的现象(不同时代的人对同样的或本来同义的词语赋予不同的内容)，因此不顾作者的原意，硬要把《大学》的“格物”跟祥瑞说中的致物统一起来。郑玄似乎也犯了类似的错误。

1993年7月12日

注释

① 参看毛子水《“致知在格物”：一句经文说解的略史》，《辅仁学志(文学院之部)》11期，1982。此文择要介绍了民国初年以前的各种说法，此后的新说和作者认为不重要的旧说都没有提到。

② 《生民》郑玄笺释“就口食”为“就众人口自食，谓六七岁时”。其实需要就口食的孩子，年龄应该更小。

③ 《大戴礼记·五帝德》也说禹“主名山川”。同篇又说禹“巡九州，通九道，陂九泽，度九山，为神主，为民父母”。看来“主名山川”的“主名”大概是并列结构，“主”指为山川之神的祭主，“名”指为山川定名。

④ 《方言·一》：“假，至也。邠、唐、冀、兖之间曰假。”《礼记·祭统》“公假于大庙”郑注：“假，至也。”

⑤ 《诗·商颂·烈祖》“来假来飨”《释文》：“假音格，郑云升也，王云至也。”同上《玄鸟》“四海来假”郑笺：“假，至也。”《释文》：“‘假，至’，《释诂》文，彼作‘格’，音义同。”

⑥ 同注①16页。

⑦ “落”从“洛”声，“洛”“格”皆从“各”声，故可相通。参看王念孙《读书杂志·淮南子内篇杂志·卷五》“格”字条。

原载王元化主编《学术集林》卷一，上海远东出版社，1994。

稷下道家精气说的研究

内容提要 在稷下道家的著作,《管子》的《心术》上下和《内业》篇里,精(也称精气)是被论述的一个重要主题。"精"的性质跟文化人类学上所说的"马那"相似,本来是比"上帝"原始得多的带有神秘意味的一种观念,在稷下道家那里却成了用来反对那种认为上帝鬼神是人类主宰的传统宗教思想的工具。但是由于这种观念的性质,稷下道家的精气说不可避免地带有神秘性。有人把精气说看作一种唯物主义的思想,是有问题的。《心术》、《内业》中的"道"就指精气。这种"道"的概念似乎应该早于《老子》的"道"的观念。

郭沫若在1944年所写的《宋钘尹文遗著考》,是先秦思想史方面的一篇很重要的论文[①]。他认为《管子》中的《心术》上下、《白心》、《内业》四篇是宋钘、尹文的遗著。这一意见并未成为定论。但是确如冯友兰在《先秦道家所谓道底物质性》一文中所说的那样,"指出这四篇在哲学史上的价值,并加以仔细的考订分析,这个功劳属于郭沫若先生"[②]。蒙文通在四十年代曾主张《心术》等四篇为慎到、田骈的学说[③]。我在七十年代也发表过跟蒙

说相似的，以《心术上》和《白心》为慎到、田骈学派著作的意见[4]。现在看来，无论把《心术》等四篇定为宋钘、尹文学派著作，还是定为慎到、田骈学派著作，证据都嫌不足。

蒙文通在写于1961年的《略论黄老学》一文中说：

> 《管子》中的《心术》、《内业》、《白心》等篇，我以前认为是慎到、田骈的学说，也有同志从"白心"二字着眼，认为这几篇是宋钘、尹文的学说，如果从或使论来看，也可以说是接子的学说，《白心》一篇把"或使"理论阐发得很明透，已见前论，此不赘述（引者按：见《杨朱学派考》，《古学甄微》256—257页）。总的来说，这些学者都是黄老派，他们同在稷下，必然相互影响，说这几篇书是黄老派的学说就可以了，似不必确认其为何人的书[5]。

这是很审慎也很合理的看法，可以为我们所接受。蒙氏在这里所说的"黄老派"，指他认为出自杨朱的"北方（齐）的道家"。以庄子为代表的道家，则被他称为"南方（楚）的道家"[6]。从学术源流的角度看，蒙氏分道家为南北两派的意见是很有价值的。郭沫若在《十批判书》里提出了"稷下黄老学派"的名称[7]，他所说的黄老学派就是道家。冯友兰在《中国哲学史新编》修订本里，也把《心术》等篇包括在"稷下黄老之学"里[8]。但是他把"黄老之学"定义为"道家和法家的统一"[9]，含义跟郭沫若所说的"黄老学派"有别。我们不主张用"黄老"和"道家"这两个名称，来区分一般认为都属于道家的不同学术派别[10]，所以本文把《心术》等四篇的作

者们称为稷下道家。

在《心术》等四篇中，《心术下》的内容基本上都见于《内业》。郭沫若认为前者是后者"另一种不全的底本"[11]，是很正确的。在这两篇里，"精"(有时也被称为"精气"、"灵气"等)是作者论述的一个重要主题。《心术上》所说的"神"，跟"精"也是一回事。郭沫若在《宋钘尹文遗著考》和《稷下黄老学派的批判》二文中，对《内业》《心术》等篇中关于精的思想有所论述，但说得比较简单[12]。冯友兰在上文已经提到过的、发表于1954年的《先秦道家所谓道底物质性》一文中，对这种思想作了很详尽的论述。他在1964年出版的《中国哲学史新编》第一册第十章和1984年出版的《中国哲学史新编》修订本第二册第十七章中的有关论述，基本上是根据这篇文章的，不过在某些问题上观点有变化。最重要的变化是，1954年的论文认为《老子》的时代晚于《心术》等四篇[13]，《新编》的意见则与此相反。在《新编》修订本里，冯氏把稷下道家关于精的思想称为"精气说"。本文沿用这一名称。下面我们在郭、冯二氏的工作的基础上，对精气说作进一步研究。

为了讨论的方便，我们先把《内业》和《心术》中关于精气说的重要文字分段摘录出来，前面加上序数，以便引用。次序不一定按原文，主要着眼于使读者易于理解文义。所录文字以《四部丛刊》影印宋本《管子》为据，讹字后用尖括号注出正字，补入的脱文外加方括号，其他错误随文注明，外加圆括号。释义之语也外加圆括号。所作校改一般都是以郭沫若《管子集校》所收各家意见为据的。

先录《内业》篇的有关文字。《心术下》跟《内业》相应的文字，一般不录，有参考价值的随文注出：

1. 凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。

2. 精也者，气之精者也。气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形(《心术下》作“刑”。《内业》尹注训“心之形”为“安心之法”，可知《内业》原文也作“刑”)，过知失生。

3. 凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人。是故民〈此〉气，杲乎如登天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以音〈意〉。敬守勿失，是谓成德。德成而智出，万物果〈毕〉得。

4. 搏〈摶〉气如神，万物备存。能搏〈摶〉乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶(当从《心术下》作“凶吉”)乎？能止乎？能已乎？能勿求诸人而〔得〕之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。四体既正，血气既静，一意搏〈摶〉心(“摶心”读为“专心”)，耳目不淫，虽远若近(《心术下》作“专于意，一于心，耳目端，知远之证”)。

5. 天主正，地主平，人主安静。……能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四枝(通“肢”)坚固，可以为精舍(精舍即精气的馆舍)。

6. 敬除其舍，精将自来。精想思之，宁念治之。严容畏敬，精将至〈自〉定，得之而勿舍。耳目不淫，心无他图。正心在中，万物得度。

7. 凡食之道，大（通“太”）充，伤而形不臧（丁士涵谓当作“形伤而不臧”）；大摄（尹注：谓过于饥），骨枯而血沍。充、摄之间，此谓和成，精之所舍，而知之所生。

8. 精存自生，其外安荣。内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。渊之不涸，四体乃固。泉之不竭，九窍遂通（达）。乃能穷天地，被四海，中无惑意，外无邪菑（通“灾”），心全于中，形全于外，不逢天菑，不遇人害，谓之圣人。

9. 凡人之生也，必以其欢。忧则失纪，怒则失端。忧悲喜怒，道乃无处。爱欲静之，遇（愚）乱正之。勿引勿推，福将自归。彼道自来，可藉与谋。静则得之，躁则失之。灵气在心，一来一逝。其细无内，其大无外。所以失之，以躁为害。心能执静，道将自定。得道之人，理丞（通“蒸”）而屯泄，匈（通“胸”）中无败。节欲之道，万物不害。

据前引第2条，可以知道精跟精气（见第4条）是一回事。第9条的“灵气”无疑就指精气。这一条“道”字五见，除“节欲之道”一例外，从上下文看也都应该理解为精气。“心能执静，道将自定”可与第6条“严容畏敬，精将自定”对比。此外，《内业》篇中还有不少可以理解为精气的“道”字，如：

10. 夫道者，所以充形也，而人不能固。其往不复，其来不舍。谋乎莫闻其音，卒乎乃在于心。冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生。不见其形，不闻其声，而序其

成。谓之道。

11. 凡道无所，善心安爱〈处〉。心静气理，道乃可止。彼道不远，民得以产（训“生”）。彼道不离，民因以知。是故卒乎其如可与索，眇眇乎其如穷无所。彼道之情，恶音与声。脩心静音〈意〉，道乃可得。

第10条说：“夫道者，所以充形也”。《心术下》有“气者，身之充也”语，《淮南子·原道》有“气者，生之充也”语，马王堆汉墓出土的竹书《十问》有“以精为充，故能久长”语[11]，可证这一句的“道”应该理解为精气。同条中形容道的“卒乎乃在于心”，跟第3条中形容精气的“卒乎如在于己”同意。第11条的“心静气理，道乃可止”跟第9条的“心能执静，道将自定”同意；“彼道之情，恶音与声。脩心静意，道乃可得”，跟第3条的“是故此气也……不可呼以声，而可迎以意”同意。

下面再录《心术上》的有关文字。此篇的前部是经，后部是解。引录时以解附经，解文前加＊号：

12. 虚其欲，神将入舍。扫除不絜（通“洁”），神乃〈不〉留处。

＊世人之所职者，精也（尹注：职，主也。言所稟而生者，精也）。去欲则宣，宣则静矣。静则精，精则独立（此字衍）矣。独则明，明则神矣。神者，至贵也。故馆不辟除，则贵人不舍焉。故曰：不洁，则神不处。

13. 絜（通“洁”）其宫，开（阙）其门，去私毋言，神明若（训“乃”）存。

*洁其宫，阙其门。宫者，谓心也。心也者，智之舍也，故曰宫。洁之者，去好过〈恶〉也。门者，谓耳目也。耳目者，所以闻见也。

"精"、"神"二字，对文有别，散文可通。把第12条跟上引《内业》文第5、6两条对照一下，就可以断定前者所说的"神"跟后者所说的"精"是一回事。第13条的"神明"可以直接理解为精气，也可以理解为精气产生的高度智慧。

14. 虚无〈而〉无形谓之道，化育万物谓之德。

*天之道，虚其无形。虚则不屈〈训"竭"〉，无形则无所位〈低〉赶（"低赶"读为"抵牾"）。无所位〈低〉赶，故遍流万物而不变。德者，道之舍。物得以生，生知得以（张佩纶谓当作"生得以知"，可从。上引第11条说"彼道不远，民得以产。彼道不离，民因以知"，可以与此对照），职道之精（尹注：主由稟道之精也）。故德者，得也。得也者，其谓（当作"谓其"）所得以然也。以（此字衍）无为之谓道，舍之之谓德。故道之与德无间，故言之者不别也。间之理者，谓其所以舍也。

"德者，道之舍"的"舍"，不少人认为应该当馆舍讲。其实这个"舍"字跟第5、6、13等条的"舍"字不同义，而跟第7条的"所舍"和第12条的"入舍"、"不舍"的"舍"字同义。冯友兰解释为"停留"[13]，是正确的。"德者，道之舍"，意思就是说，道停留在物之中的那部份就是德。下文紧接着说："物得以生，生得以知，职道之

精。”可知物从道那里得到的德就是精。《庄子·天地》说:“物得以生谓之德。”《韩非子·解老》说:“身以积精为德。”可与此文参照。《黄帝内经灵枢·本神》:“天之在我者,德也。地之在我者,气也。德流气薄而生者也。故生之来谓之精,两精相搏谓之神。”所谓“德”也应指天的精气。

《内业》篇中也有以“德”指精之例:

15. 形不正,德不来。中不静,心不治(《心术下》作“中不精者心不治”)。正形摄德,天仁地义,则淫然而至。神明之极,照(通“昭”)乎知万物。中义(此字衍)守不忒。不以物乱官(指耳、目等器官),不以官乱心。是谓中得(以上一段,《心术下》作:“正形饰——读为‘饬’——德,万物毕得。翼然自来,神莫知其极。昭知天下,通于四极。是故曰:无以物乱官,毋以官乱心。此之谓内德。”)。有神自在身,一往一来,莫之能思,失之必乱,得之必治。

这一条“德不来”的“德”,显然跟第14条的“德”同义。“神明”(《心术下》作“神”)指由于积精多而达到的智慧极高的一种境界,参看第13条。《庄子·天地》“立之本原而知通于神”,也指这类境界,可参考。“有神自在身”的“神”,似乎应该理解为精气。

16. 人能正静,皮肤裕宽,耳目聪明,筋信(通“伸”)而骨强。乃能戴大圜(尹注:天也),而履大方(尹注:地也),览于大清,视于大明。敬慎无忒,日新其德。

遍知天下，穷于四极。敬发其充（尹注：充谓道也），是谓内得。然而不反（通“返”），此生之忒（尹注：若不反守于道，则生有差谬也）。

“内得”显然就是第15条所说的“中得”。“日新其德”的“德”，可以理解为精气的积累，即身体内的精气的总体。《老子·五十九章》：“治人事天莫若啬。夫唯啬，是谓早服。早服谓之重积德。”《韩非子·解老》解释说：“……知治人者，其思虑静。知事天者，其孔窍虚。思虑静，故德不去。孔窍虚，则和气日入。故曰：重积德。夫能令故德不去，新和气日至者，蚤（通‘早’）服者也。故曰：蚤服是谓重积德。”《淮南子》的《本经》和《俶真》两篇都有“天含和而未降，地怀气而未扬”之语。《俶真》又说：“交被天和，食于地德。”高诱注：“和，气也。”《解老》的“和气”应该就指天的精气。《内业》的“日新其德”，跟《解老》的“新和气日至”是一个意思。

《白心》说：

故曰：欲爱吾身，先知吾情。君亲（俞樾以为“周视”之误）六合，以考内身。以此知象，乃知行情。既知行情，乃知养生。左右前后，周而复所。执仪服象，敬迎来者。今夫来者，必道（训“由”）其道。无迁无衍，命乃长久。和以反（通“返”）中，形性相葆。一以无贰，是谓知道。

冯友兰认为这里所说的“来者”，就是“要来到我们的身体以内的精气”；“形性相葆”的意思，就是“精神和形体”“互相保持，不相

分离”[18]。这应该是正确的。

关于《内业》和《心术》中出现的“精”的各种异名，郭、冯二氏都已作过论述。我们在上文中吸取了他们的很多意见，为了行文方便，没有一一注明，在这里说明一下。

现在我们根据上面的那些引文，极为概括地综述一下《内业》《心术》所代表的稷下道家的精气说的内容。这些稷下道家认为天有一种特别精微的气，叫做精。物得到精气才能有生命，人得到精气才能有思维。鬼神就是流动于天地间的精气形成的。人为了保持精气，并不断得到新的精气，应该正静寡欲（第9条说“节欲”，第12条说“去欲”），不要过分用心（第2条说“过知失生”），不要为忧悲喜怒等情所扰，饮食也要有节制。这样精气才会进入他的身体，停留在他的心中，他才能健康聪明。精气积累到某种程度，就会成为其智若神而且不会遭逢天灾人害的圣人。

在先秦著作里，除了上面已经提到过的《韩非子》，在《庄子》、《吕氏春秋》等书中，也可以看到跟稷下道家精气说很相似的一些说法。例如《庄子·知北游》说：

> 啮缺问道乎被衣。被衣曰：“若正汝形，一汝视，天和将至。摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居。……”

“天和”就是天的精气，前面已经说过了。“神将来舍”的“神”，跟上引第12条《心术上》“神将入舍”的“神”同义，也指精气。被衣所说的使精气来舍的方法，也跟《内业》《心术》所说的十分相近。《庄子·人间世》说：

夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！

上引《内业》文第3条说精气“流于天地之间，谓之鬼神”，第4条说：“思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也”。此文“鬼神将来舍”的“鬼神”应是双关语，实际上指的是精气。“徇耳目内通而外于心知”，陈鼓应《庄子今注今译》翻译为“使耳目感官向内通达而排除心机”。[17]上引《内业》文第6条说“耳目不淫，心无他图”，《心术上》文第13条说“洁其宫（指心），阙其门（指耳目），去私毋言”，文义都与此相近。

《吕氏春秋·尽数》说：

> 精气之集也，必有入也。集于羽鸟，与为飞扬。集于走兽，与为流行。集于珠玉，与为精朗。集于树木，与为茂长。集于圣人，与为夐明。精气之来也，因轻而扬之，因走而行之，因美而良之，因智而明之。

这一条可以跟上引《内业》文第3条对看。由这一条可以知道，即使是珠玉等无生物，也接受精气。鸟兽接受精气，就能飞得快或跑得快。树木接受精气，就能长得茂盛。珠玉接受精气，就显得精朗。圣人接受精气，就格外聪明。

《尽数》篇是讲养生之道的。作者告诫人不要以“大甘、大酸、大苦、大辛、大咸”“充形”，以“大喜、大怒、大忧、大恐、大哀”“接神”，以“大热、大燥、大湿、大风、大雾”“动精”，饮食的量也要适度（“凡食之道，无饥无饱”），认为这样才能不生疾病，“精神安乎

形，而年寿得长。”这些思想跟《内业》也是相合的。在上面引过的“精气之集也”一段话之后，紧接着有一段主张人应该运动的话：

> 流水不腐，户枢不蝼，动也。形气亦然。[19]形不动则精不流，精不流则气郁。……

《内业》也有“饱而不疾动，气不通于四末（指四肢）”的话。《尽数》和《内业》两篇简直可以看作一家眷属。

此外，在《楚辞》的《远游》等篇和《黄帝内经》里，也都可以看到不少跟稷下道家精气说很相似的说法。限于篇幅不能介绍了。请读者参看冯友兰《中国哲学史新编》第二册（1983 年修订本）第十八章的四、五两节。

以上所说各书中关于精气的思想，跟稷下道家的精气说并不是全然有同无异的。例如：《远游》中的精气思想跟神仙家思想有关。《吕氏春秋》讲养生的有些篇章和《黄帝内经》，强调精气依靠形体、血液，才能发挥自己的作用，这是对精气说的一种发展。

任何一种新的学说首先得从在它之前已经积累的思想资料出发。稷下道家精气说是以哪些已有的思想资料为出发点的呢？郭、冯二氏都没有认真讨论这个问题。这是一个很大的缺陷。

祝瑞开在 1981 年出版的《先秦社会和诸子思想新探》一书中，认为“《心术下》派的‘精气’说，是古代‘气’的学说，特别是郑子产的‘物精’说的继承和发展”。他说：

> 子产曾用所谓“物精”来说明人的“灵魂”及其来源。他说：“人生始化为魄，既生魄，阳曰：‘魂’。用物精

多则魂魄强，是以有精爽，至于神明。”（原注：《左传·昭公七年》）古代只是用“气”以及阴阳变化来说明万物和生命的起源，对于生命和精神现象如何产生并没有回答。子产认为物质中有所谓“精”即“精华”构成生命和精神现象，这就把问题推进了一步。这是素朴的唯物主义观点。

《老子》反对子产的观点，认为“精”存在于本体“道”之中……

《心术下》派则反对《老子》。他们在吸收当时自然科学的成果，和继承古代唯物主义哲学的基础上，在斗争中，使“精”和物质的“气”结合起来，指出这是“气之精者也”，是“天出”。这就捍卫、发展了古代“气”和子产“物精”的唯物主义哲学，取得了更加精致、完整而统一的形态。……[19]

祝氏在古代关于气的思想之外，还把子产关于物精的话跟精气说联系起来。这是很有意义的。但是他似乎把物精说看作子产的创造，这却是有问题的。他对物精说和精气说的理解和评价，我们认为也是不妥当的。由于后面还要详细阐述我们对物精说和精气说的看法，这里就不谈这方面的问题了。

金春峰在1987年出版的《汉代思想史》里，由于讨论王充思想的需要，对古代关于精气的思想作了较多的论述。他说：

在中国传统思想中，什么东西都可以成精，有木精、石精、水精、老鼠精、狐狸精等等。这些精都有它的

物质基础，都是由物精发展而成的。其奥秘就是积聚的物精甚多，超出了正常的水平。如《左传·昭公七年》，子产说："人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强，是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉。"就是说，魂是精气构成的。精气依附形体，表现为人的聪明智慧。人死了，如果生前积聚的精气多，魂魄强，就可以成为神明（引者按：金氏把"至于神明"理解为死后成神，是不妥当的。前面解释第15条引文时已经说明，"神明"可以用来指由于积精多而达到的智慧极高的一种境界。古书中这种用法屡见。除前面已引者外，《国语·楚语上》"昔殷武丁能耆其德，至于神明"也是一例。子产的这句话也应该是就人生存时的情况说的。古人既以"神"指鬼神，又以"神"指人之神智。"神明"一词也既可用于鬼神又可用于人。这显然是由于古人认为鬼神和人的神智都是以精气为其基础的缘故。"神"可以直接用来指精气，也说明这一点）。

《国语·楚语》说："昭王问于观射父曰：'《周书》所谓重黎实使天地不通者何也？若无然，民将能登天乎？'对曰：'非此之谓也。古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是，则明神降之，在男曰觋，在女曰巫'。"这里，精爽与神明有内在的联系，民之精爽不携贰者，就是明神。精爽、神明都是立足于精气之上的（引者按："爽"可训"明"，"精爽"和"神

明”义近。“神明”用于人时，跟“精爽”只有水平高低之分，金氏认为二者都立足于精气之上是对的。但是观射父说的是民神关系问题，“明神降之”的“神”用的是鬼神一义，金氏理解有误）。

《管子》说：

能专乎，能一乎，能毋卜筮而知凶吉乎？能止乎？能已乎？能毋问于人而自得之于己乎？故曰思之，思之不得，鬼神教之，非鬼神之力也，其精气之极也。（原注：《心术下》）

凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星，流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人。（原注：《内业》）

《大戴礼·曾子天圆篇》说：

阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也。

五谷、列星、万物、鬼神、圣人都被认为是由精气构成。

中国古代关于祭祀的基本原理也是认为，精气是人、鬼联系的桥梁。（引者按：此下引《管子·五行》“货贿神庐，合于精气”，解释牵强，从略。）……

《礼记·郊特牲》说，“魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义”。《祭义》说：“气也者神之盛也，魄也者鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。”“众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土，其气发扬于上，为昭明。焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。”

所以，在中国古代，一方面是像西方那样的上帝观念不能持久存在；另一方面，淫祀妖异之说却有长久而深厚的根基，一直到宋明理学，所谓“鬼神者乃二气之良能也”，也仍然一方面是无神论的命题，一方面又是有神论和淫祀的基础。[29]

金氏指出精气观念是中国传统思想中一种根深蒂固的古老观念。这对研究稷下道家精气说很有帮助。显然，精气观念不但不是稷下道家的创造，而且也不是子产的创造。不过有一点需要指出，在时代较早的子产的话里，只提到“精”而没有提到“精气”。明确地把精看作一种气的思想，也许是稍晚一些才出现的。所以祝瑞开认为“《心术下》派”“使‘精’和物质的‘气’结合起来”的意见，是需要重视的。当然，即使承认精是一种气的思想出现得比较晚，也不能就肯定这是稷下道家首先提出来的。他们完全有可能只是继承了这种思想。

为了正确理解和评价稷下道家的精气说，有必要对古书中跟精气有关的资料作进一步的发掘和探讨。

我们先来看一下古书中跟《内业》所说的“天出其精，地出其形，合此以为人”相类的说法。在古书中，天地合而生万物一类话是很常见的。如《礼记·郊特牲》说“天地合，而后万物兴焉”，《大戴礼记·哀公问于孔子》说“天地不合，万物不生”。有的明确说精属于天形属于地。如《素问·阴阳应象大论》说“故天有精，地有形……故能为万物之父母”，《淮南子·精神》说“夫精神者所受于天也，而形体者所禀于地也”。跟这种思想相应的，是人死后神归天形归地的思想。《淮南子·精神》：“是故精神天之有也，而

骨骸者地之有也。精神入其门，而骨骸反其根（高注：精神无形，故能入天门。骨骸有形，故反其根，归土也），我尚何存？”这段话正可用来说明这两种思想的关系。

关于神归天形归地的思想，金春峰在我们上面引录的那段文字里，已经引了《礼记》的《郊特牲》和《祭义》的两段话。同类意思的话还见于同书的《檀弓》和《礼运》。《檀弓下》记延陵季子葬其长子，“既封，左袒右还其封且号者三，曰：‘骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也，无不之也’”。《左传·昭公二十五年》说：“心之精爽，是谓魂魄。”可见魂气也就是精气。《礼记·问丧》：“故曰：辟踊哭泣，哀以送之。送形而往，迎精而反也。”也以“精”称呼死人的魂灵。这跟《内业》精气流于天地而为鬼神的说法是一致的。《礼运》说人死后“……故天望而地藏。体魄则降，知气在上”。把魂气称为“知气”，跟稷下道家认为有精气而后能思能知的思想相合。《黄帝内经》也认为人是依靠心中所藏的神即精气去“知”的，如《灵枢·五色》说：“积神于心，以知往今。”

《逸周书·祭公》记周穆王大臣祭公病重时的话说：“朕身尚在兹，朕魂在于天，昭王之所。”《祭公》属于《逸周书》中时代可靠的少数篇之列。从殷周时代的甲骨卜辞和铜器铭文以及《尚书》《诗经》来看，殷周统治者都认为他们死去的先人是在天上的，是在上帝左右的。可见魂归于天的思想极其古老。殷周统治阶级又都厚葬死者，这说明他们也有形魄归地的思想。由此看来，天出精地出形合而为人这类思想应该也是很古老的。不过在殷周时代的传统思想里，天跟上帝是合二为一的，天是有意志的宗教的天。在战国时代道家等派的思想里，天基本上已经是自然的天了，因此天出精的意义也就有了变化。此外，前面已经说过，把精

明确看成一种气的思想，究竟是原来就有的还是后起的，也有待研究。我们指出稷下道家精气说跟较早的有浓厚宗教意味的思想观念的联系，并不是想把二者等同起来，而是为了更好地认识前者，弄清楚前者究竟包含哪些新的东西。

精气说认为人之外的生物和无生物也都可以有精气，这种思想的根源大概更古老。除了祝、金二氏都引过的，子产关于物精的话（这段话里有两句很重要的话，即子产说死后成为厉鬼的伯有，在生前"其用物也弘矣，其取精也多矣"。两家都没有引出），以及金氏所引的《祭义》"焄蒿凄怆，此百物之精也"那段话，在古书里还有不少有助于说明这一问题的资料。《周礼》和《礼记》屡次提到祭祀百物的事。《越绝书·越绝外传枕中》有万物皆有魂魄的说法："越王问于范子曰：'寡人闻人失其魂魄者死，得其魂魄者生。物皆有之，将人也？'范子曰：'人有之，万物亦然。……"《易·系辞上》："精气为物，游魂为变。"游魂就是游离于物的精气。《周易正义》解释上引的话说，精气"积聚而为万物"，"极则分散。将散之时，浮游精魂去离物形而为改变，则生变为死，成变为败，或未死之间变为异类也"。《祭义》所说的"焄蒿、凄怆"，大概就包括在《系辞》所说的"游魂"里。可见物皆有精是古代极为普遍的思想。

这种思想的古老程度，可以从古人对玉的态度上看出来，古人十分重视玉。其重要原因之一，就是他们认为玉含有的精多。《国语·楚语下》说："圣王……帅其群臣、精物以临监享祀……玉、帛为二精……"精物就是含精多的物。玉经常被用作祭品，或制成各种礼器以用于祭祀等仪式，就是由于它是精物。《吕氏春秋·尽数》说精气"集于珠玉，与为精朗"。《淮南子·俶真》说：

“譬如钟山之玉，炊以炉炭，三日三夜，而色泽不变，则至德天地之精也(此末句《艺文类聚》卷 85 引作‘得天地之精也’，《太平御览》卷 805 引作‘得天地之精’。疑今本‘至德’二字当为‘玉得’之误)。”《初学记》卷 27 引《地镜图》说：“玉，石之精也。”《越绝书·越绝外传记宝剑》说：“夫玉亦神物也。”《初学记》卷 27、《艺文类聚》卷 83 引晋傅咸《玉赋》说：“万物资生，玉稟其精。”可见玉为精物的思想是深入人心的。玉显然是由于它的精朗美观而被认为含有特别多的精的。

据子产关于物精的话来看，古人认为人所食之物的精是能为人所吸收的。《黄帝内经》也常说到“水、谷之精气”对人的重要性[21]。古人有食玉之法。《周礼·天官·玉府》：“王齐(斋)则共(供)食玉。”郑玄注：“玉是阳精之纯者，食之以御水气。郑司农云：王齐当食玉屑。”所以要食玉，应该是由于玉的精多，御水气的说法恐怕是后起的。《尚书·洪范》：“惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。臣无有作福、作威、玉食。”注家一般认为“玉食”比喻食物美好，其实很可能也是指食玉而言的。由于玉的精特别多，所以只许君主食用而不许臣下食用。《离骚》有“精琼靡以为粻”之语，王逸注：“……精凿玉屑以为储粮，饱食香洁，冀以延年。”汉以后神仙家有的也食玉，其渊源是很古老的。

《山海经》记载了黄帝等食玉的神话，同时还说明了古人佩玉的目的。《西山经·西次三经》：

> 又西北四百二十里曰崦山……丹水出焉，西流注于稷泽。其中多白玉，是有玉膏。其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。是生玄玉。……黄帝乃取崦山之玉荣而投

之钟山之阳。瑾瑜之玉为良。坚栗精密，浊泽而有光。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飨。君子服之（按：此"服"非服食之"服"，当训"佩带"），以御不祥。

郭璞注最后一句说："今徼外出金刚石，石属而似金，有光彩，可以刻玉，外国人带之，云辟恶气，亦此类也。"

汉以前，士以上几乎无人不佩玉。这种习俗的原始意义，显然是想借精物之力以御不祥。古人认为"玉在山而草木润，渊生珠而崖不枯"[2]。《国语·楚语下》说："玉足以庇荫嘉谷使无水旱之灾则宝之。"一般认为《楚语》所说的，是用于祭祀以求丰年的玉。其实，说这句话的人很可能认为含精特别多的玉本身就有庇荫嘉谷的作用。玉能润草木庇嘉谷的思想，跟佩玉能辟不祥的思想相类。很可能古人还有玉能润身的想法，即认为通过佩玉可以把它的精吸入体内。丧葬中用玉匣、玉琀等物，也是想借玉这种精物保护死者，并防止尸体腐烂。（编按：夏鼐在《汉代的玉器》一文中已指出："因为古代中国人认为玉是阴阳二气中阳气的精，所以把它放在死者的身旁，可以对尸体起神秘的作用。"见《考古学报》1983年2期137页。用珠琀与用玉琀同意，珠也是精物。）古书中屡见的、以君子比德于玉来说明佩玉等习俗的意义的说法，乃是这类习俗的原始意义已经不被人重视，甚至已经被认为荒谬以后[3]，读书人想出来的一种"合理化"解释。

总之，古人对玉的重视是建筑在玉是精物的认识之上的，至少在较古的时候没有问题是这样的。在我国的很多新石器时代文化中，重视玉的风气就已经形成了。河姆渡、大汶口、红山、良渚、龙山等文化的遗址，都出土过精美的玉器，而且数量相当多。

由此可见，“精”的观念是多么古老了。

我们认为古人所说的“精”和“精气”可以跟文化人类学者所说的“马那”相比较。

按照文化人类学者的研究，在比较原始的人们中间，往往存在着对一种神秘的“力”的信仰。对这种“力”，不同地方的人有不同的叫法。美拉尼西亚人称为“马那”（或译“马拉”、“摩那”）。北美印第安人中的达科他人称为“瓦坎”（或译“瓦干”），易洛魁人称为“欧伦达”（或译“奥伦达”），亚尔贡钦人称为“马尼突”。一般以“马那”作为它们的通称。林惠祥在《文化人类学》中介绍关于马那的学说时，对马那的性质作了很概括的简单说明。他说：

> ……这新说（引者按：指关于马那的学说）是以“力”为最初崇拜的对象，以为万物的活动都是由于这种魔力注入其中，即精灵本身也是因为这种魔力附于其上方能灵动。这种魔力像一种浑浑沌沌的气，弥漫于宇宙之间，无论何物，得之便能灵动，不得便不能；他只能凭附于万物以自表现，自己本身是非人格的[29]。

这种被称为“马那”的“力”，跟古人所说的“精”和“精气”显然很相似。

80年代去世的社会学家李安宅，在30年代翻译马林诺夫斯基的《巫术科学宗教与神话》时，曾提示人们，我国古代所谓“气”，性质跟“马那”相似。现在把有关的译文和他的按语抄在下面（译文括号内文字略去）：

……关于……“瓦坎”的描写，说：“一切生命都是瓦坎。任何表现力量的东西，也都是瓦坎——不管这力量是在天上风云底积极行动，或是在路旁漂泊底消极持久。……它包含一切神秘，一切密能，一切神性。”关于伊洛夸（引者按：即易洛魁）语的“欧伦达”，我们所知道的是这样：“这种力量认为是一切东西底德能……（此处省略号为原有）如石、水、潮、植物、动物、人类，以及风、云、雨、雪、雷、电之类……（此处省略号为原有）在原始脑子里面，它乃是一切现象一切周围的活动所有的主动原因。

译者按：这与“气”怎么样？[29]

这是非常有启发性的意见。不过用“气”跟“马那”相比，显然不如用“精气”跟“马那”相比妥当。

林惠祥书中所引的一篇研究亚尔贡钦的马尼突的文章提到，有一次一队亚尔贡钦人在战争中杀死了一个义勇无比的戈曼浙人。他们割取这个人的心，各人分食一块。因为“亚尔贡钦人以为马尼突是非人格的超自然的一种元素，而心脏里却贮有马尼突，所以吃了心脏便可以获得马尼突。这样亚尔贡钦人以为这个戈曼浙人所以这样义勇是由于他心脏里的马尼突的缘故，所以吃他的心，分得他的马尼突便能够像他一样的勇敢，而且这些新马尼突和他们心里原有的马尼突混合起来，效力更为伟大”[30]。这种想法跟我国古代认为所食之物的精能为食者吸收的想法如出一辙。信仰马那的人认为一个人身中的马那越多，能耐就越大。子产说“用物精多则魂魄强，是以有精爽至于神明”，意

思也差不多。跟亚尔贡钦人认为心脏里贮有马尼突一样，我国古代也把心看作藏精的主要器官。如《黄帝内经》就说："夫心者，五藏（脏）之专精也"[27]，"心藏神"[28]，"神气舍心"[29]，"心者，神之舍也"[30]。在前面引过的《内业》和《心术》的有关文字里，也可以清楚地看到这一点。

在比较原始的人们中间，认为某些特殊的石头有魔力的思想相当普遍。《金枝》说："在美拉尼西亚的一些地方……认为某些神奇的石头由于它所具有的特殊形状而被赋与不可思议的魔力。……美拉尼西亚人并不将这种奇异的魔力归之于石头本身，而是归之于其内在的灵气"[31]。这里所说的"灵气"就指美拉尼西亚人所说的马那[32]。英国考古学者柴尔德认为古埃及人重视孔雀石，"是因为那里面具有神秘的特质或是'马拉'（引者按：即'马那'的异译）"。他还说："生金和沙漠中那些发亮的圆卵石——红玉髓、猫眼石和玛瑙——以及蓝宝石和琉璃之类罕见石子，其得被珍视，不仅是因为它们光滑玲珑，同时也是因为它们具有魔力。宝石具有魔力，在古代著作中，常被提到；这些旧观念，即在欧洲，也存留到了整个中世纪。因此，想要得到宝石，并不仅只是为了要作装饰品，同时也是为了要作一种取得成功、富庶、长命、多子的实际工具。从这种观点去看，它们不是奢侈品，而是必需品了"[33]。如果把我国古代视玉为精物的观念跟上引论述对照一下，就更可以相信"精"跟"马那"是同类性质的了。

《金枝》说："古代人赋予宝石以种种不可思议的特性，我们确实有许多理由可以认为这类石头在人们作为装饰物佩戴之前很久很久是被作为护身符使用的"[34]。美拉尼西亚人获得马那的方法之一，"是用一块石头挂于颈上"[35]。这种石头当然是被认为

含有较多马那的石头，挂上它显然是为了使其中的马那传入自己体内。可见我们认为古人佩玉的原来目的，是想借重玉的精来抵御不祥，或把玉的精吸取到自己身上来，是合理的。在美拉尼西亚人看来，“如所养的猪能够繁殖或园圃所产能够获利，那也不是由于主人的勤劳，而是由于他所有的满贮马那的石头发生影响于猪及植物”[29]。这跟我国古代认为玉能使草木润并庇荫嘉谷的想法也很近似。

根据以上所述，似可断定“精”和“精气”是跟“马那”同类的观念。这类观念相当原始。很多文化人类学者认为马那观念是比鬼神观念更为原始的一种思想。按照我们根据古人对玉的态度而作的推论，在我国古代，精的观念至晚在新石器时代就已经形成。拟人的鬼神观念可能比它出现得晚，上帝观念无疑出现得更晚。上帝鬼神出现后，精的重要性当然降低了。但是精的观念大体上仍然保存了下来，而且仍然普遍流行。当然，变化是不会没有的。上帝既然主宰天地间的一切，精当然也必须受他支配。此外，从前面引过的子产的话和《礼记》等书里的一些话来看，精的观念跟拟人的鬼神观念大概早就紧密联结起来了。精既然为天地间所固有，既可存在于生物之中，也可存在于无生物之中，而且可以从一物转到另一物（如食物和玉的精为人所吸收），本来应该跟马那一样，“本身是非人格的”。古人一方面认为人的鬼魂就是精气，一方面又承认拟人的鬼神的存在。这似乎说明精的观念已经由于鬼神观念的影响而有所变化。后世认为物精能变为人形，两种观念就混淆得更利害了。其他方面的思想也有可能对精的观念发生影响。如果真的像前面说过的那样，在早期，精并未被明确看作一种气；精气观念的出现，就应该是精的观念受

到古代关于气的思想的影响的结果。

稷下道家为什么需要精气说呢?比较容易看到的原因,是他们要讲养生之道。道家的先驱杨朱,是以"全生保真,不以物累形"为宗旨的[8]。道家有不少派别,但是注重养生是他们的共同特点[9]。在古人看来,要养生就要保住天所给予的精气。稷下道家在这方面取积极的态度。他们不但要保住精气,还要不断积累精气;不但想使自己长寿[9],还想成为遍知天下万物、不逢天灾人害的"圣人"。

积累精气可以有种种办法。有人主张多吃精气丰富的食物、药物以至金、玉等精物,后来形成神仙家的服食一派。有人主张直接从空气中吸取精气,后来形成神仙家的吐纳一派。这些方法都为汉以后的道教所吸收,但却不是道家的方法。在《汉书·艺文志》里,道家和神仙家截然有别,前者在诸子略,后者在方技略(《汉书》本刘向歆的《七略》)。《庄子》的寓言里虽然有类似神仙的至人、真人,庄子本人却主张同死生,并无神仙思想。《庄子·刻意》篇首所批评的五种人里,就有"吹呴呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣"的"导引之士、养形之人",对神仙家无疑是鄙弃的[10]。

稷下道家的精气说主张人应学习天地的正静(参看前引《内业》《心术》文第5、9、11、15、16等条),"虚其欲"(第12条),"洁其宫"(第13条,宫指心),"去私毋言"(第13条),"耳目不淫、心无他图"(第4、6等条),"不以物乱官,不以官乱心"(第15条),不为忧悲喜怒好恶等情欲所扰(第9、13等条),也不过饥过饱(第7条)。他们认为只有这样做,才能使精气愿意在身中停留,才能不断争取到新的精气。这种思想并没有包含什么很高深的

哲理，可能产生得相当早。稷下学派可能是从前辈道家那里把这种思想继承下来的，当然也可能是既有继承又有发展的。不过对传统的关于精气的思想来说，这种思想无疑是有创造性的。“道”本来有方法的意思。从这一意义来说，稷下道家精气说所主张的使精来舍的一套方法，就是他们的道。

提倡精气说还有反传统宗教思想的意义。冯友兰说：

> 他们（引者按：指稷下道家）认为所谓鬼神只不过是宇宙中流行的精气，实际上是不承认鬼神是有人格的主宰，把鬼神也看成物质的产物。他们还认为人有了精气，就有高度的智慧，用不着依赖鬼神了。《内业》篇说：“搏气如神，万物备存，能搏乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？……思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之；非鬼神之力也，精气之极也。”
>
> 这实际上是对鬼神权威的否定[1]。

这段话说得相当好。但是有一点应该指出，前面已经说过，古人一方面认为人的鬼魂就是精气，一方面又承认拟人的鬼神的存在。稷下道家认为鬼神所以“神”是精气在起作用，人也可以通过积累精气而成为其智若神的圣人，不需要鬼神的任何帮助，所以他们否定鬼神的权威。至于他们是否完全屏弃了拟人的鬼神观念，我们还无法肯定。

道家不承认上帝，不承认宗教的天。“精气”跟“马那”相类，本来是比“上帝”更原始的带有神秘意味的一种观念。在稷下道家那里，它却成了用来反对那种认为上帝鬼神是人类社会的主

宰的传统宗教思想的工具。这是很有意思的现象。

但是，精气观念的原始性，毕竟给稷下道家的思想带来了严重的负面影响。冯友兰指出：

> ……他们把精气看成是带有一种生命的活力，或是有精神的性能，因此，又称精气为“灵气”或“神”。在他们看来，日、月、星、辰所以能发光，植物所以能生长，鸟兽所以能飞走，人所以能有智慧，都是由于精气具有这种性能的结果。用这种精气来说明万物的构成，就会导致物活论。……[2]

他还指出：

> 在他们的思想中也还有宗教中的某些思想的残余。《国语》记载楚国的观射父的话说：“古者民神不杂。”“民”中有特别聪明智慧的人，“则明神降之。在男曰觋，在女曰巫”（《楚语下》）。这就是说，“神”就“附”在这些人的身体上，而这些人也就更加聪明智慧。稷下黄老之学似乎也承认，有很多的“神”“附”在身体上的人有更多的聪明智慧。但是稷下黄老之学认为所谓鬼神不过是流行宇宙间的精气，它可以“入于胸中”，使人成为“圣人”。“圣人”“德成而智出”，能使一切东西各得其所，“万物果得”。这种超人的“圣人”思想，正是宗教思想的残余的表现[3]。

冯氏指出的这些缺点，是建筑在跟马那类似的观念上的精气说所不可避免的。马那显然带有神秘性，精气怎么会没有“神”性呢？稷下道家认为积累精气到某种程度，就能成为超人的“圣人”。这跟信仰马那的人认为身中的马那越多能耐就越大的想法，也是一致的。

这里需要指出上引冯氏第二段话里的一个问题。《内业》“流于天地之间谓之鬼神，藏于胸中谓之圣人”这两句是并列的。如果为它们补出主语，两句都应该补上“精气”。冯氏似乎认为“圣人”句的主语应是“鬼神”，这是不妥当的。

冯氏虽然指出了精气说的上述缺点，却仍然主张把这种思想看作是唯物主义的。他说：

> 稷下黄老之学认为人的精神意识是由物质的原素——精气组成的。精神能力的强弱决定于体内贮藏的物质原素——精气的多少。这实际上是肯定物质现象是第一性的，精神现象是派生的，第二性的[53]。

他的意见似乎得到了绝大多数思想史研究者的同意，但是我们不同意这个意见。把跟“马那”类似的带有神秘性的“精气”跟“物质原素”等同起来，无论如何是不妥当的。稷下道家精气说中“精气”的“神”性和“圣人”的超人性，都是精气观念本身所决定的，而不是稷下道家阐述一种基本上是唯物主义的思想时的失误所带来的。我们没有时间讨论在某些方面有进步意义的、稷下道家的认识论。但是我们可以肯定，认为精气积累到某种程度就能无所不知的思想，决不是唯物主义思想。从来没有人把关于马那的

思想看作唯物主义思想。相反，却有不少人把它看作最原始的宗教思想。我们怎么能把建筑在跟“马那”相类的观念上的精气说，看作是唯物主义的呢？

《老子》的思想究竟是唯物主义还是唯心主义的问题，曾经引起过激烈的讨论。任继愈主编的《中国哲学发展史》，在这个问题上采取了一个新的立场。该书作者说：“老子提出的取代上帝的最高发言权的‘道’，是精神，是物质，他自己没有讲清楚。就人类认识的水平来看，他也不可能讲清楚。”[15]因此他们不主张给《老子》贴唯物主义或唯心主义的标签。这样做很有道理，值得我们借鉴。我们认为，对稷下道家的精气说，可以肯定它的反传统宗教思想的作用，而批判它的神秘倾向，但是不应该给它贴唯物主义或唯心主义的标签。

《心术》、《内业》这一派稷下道家的“道”的概念，跟他们的精气说是紧密联系在一起的。前面说过，他们时常直接以“道”来指称精气。这在其他道家的著作里是看不到的，可见在他们那里，“道”除了用于规律、方法等意义外，是被当作精气或精气的总体来理解的。

冯友兰既承认“在《内业》等四篇中，道就是精气”，[16]又说：“稷下黄老之学认为‘道’就是‘气’；万物都是从‘气’生出来的。……从物质现象到精神现象都是‘气’构成的，一切事物都是气的变化的结果。”[17]他似乎认为这两种说法并无矛盾，[18]其实不然。《内业》等篇里确有把精气简称为“气”的情况，但是我们不能因此就在精气和一般的气之间划等号。一般的气没有精气的那种“神”性，但是单靠精气也构不成万物。例如按《内业》等篇的说法，精气在人胸中能使人聪明，但是人的形并不是天的精气构

成的，而是地之所“出”。《内业》等篇讲到“道”的时候，用了“万物以生，万物以成”一类话，这只是为了说明道，也就是精气对万物的重要性。不能由此推出万物完全由道构成的结论。《内业》说：“化不易气；变不易智，惟执一之君子能为此乎？”意思跟同篇“圣人与时变而不化，从物而不移”相近。这是就君子、圣人的修养和应物之道来说的。冯氏却引“化不易气”来印证他的“一切事物都是气的变化的结果”的说法。[49]这是不合理的。总之，根据《内业》等篇本身，是得不出道就是气和道构成一切的结论的。

《易·系辞上》说“精气为物”，《正义》解释为精气“积聚而为万物”。如果《正义》的理解正确，这里所说的精气就应是兼指天和地的精气的。前面解释第14条引文时引过的《灵枢·本神》，说“天德”“地气”相薄而生人，又说“两精相搏谓之神”。“两精”似乎就指天和地的精气。金春峰引过的《大戴礼记·曾子天圆》那段话说：“阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也。”大概也是天地之精气合而生万物的意思。但是《内业》等篇的“精气”明明只指天所出的精气，仅仅用这种精气是构不成万物的。

《心术》《内业》这一派稷下道家所说的“道”既然指天的精气，其位置就只能在“天”之下，而不能像老、庄所说的“道”那样居于“天”之上，真正成为宇宙的根源。祝瑞开说，《心术》、《内业》“认为‘道’在天地之内（如说：“道在天地之间也。”——原注：《管子·心术上》——“道满天下，……蟠满九州。”——原注：《管子·内业》——等）[50]。这是有道理的。《心术》、《内业》的作者对道十分推崇。他们讲到道时所用的很多话，跟《老子》、《庄子》所用的也很相似。但是他们把道置于天之下的思想，仍然是很明确的。例如《心术上》说：“道在天地之间也，其大无外，其小无内。”

仅从“其大无外，其小无内”来看，道似乎可以包裹天地。但是开头既然已经说明道在天地之间，当然就不能这样理解了。《内业》对灵气也用“其细无内，其大无外”来形容。灵气就是天的精气。又如《心术上》说：“虚而无形谓之道。”这里说的“道”如果从句子的字面看，也可以跟老、庄的“道”等同起来；但是这一句的解文说“天之道虚其无形”，可见仍是从属于天的。

刘笑敢在《庄子哲学及其演变》一书中指出，在属于《庄子》外篇的《天道》、《天地》、《在宥》等篇里，道通常被放在天之下[47]。他把这些篇看作庄子后学中的黄老派的作品[48]。这一派可能受到了稷下道家的影响。

冯友兰认为《白心》篇“天或维之，地或载之”一段话里提出来的、可能起着维天载地的作用的东西，虽然没有点出名称，实际上就是道[49]。这个意见是可以考虑的。可能在稷下道家那里，已经出现了想把地位在天之下的道提升到天之上去的企图。冯氏还认为《管子·宙合》篇所说的包裹天地的“宙合”也就是道[50]。《宙合》跟《心术》等四篇的关系还有待研究。

指精气而言的、地位在天之下的“道”，跟老、庄所说的作为宇宙根源的、地位在天之上的“道”，其出现究竟孰早孰晚呢？一般认为前者比后者出现得晚，并认为前者体现了稷下道家对《老子》思想所进行的、向唯物主义方向的改造。我们已经指出，精气说并不是唯物主义的。他们所说的道当然也不是什么唯物主义的概念。从哲学思想发展的水平来看，《老子》关于道的思想是高于道即精气的思想的。我们怀疑前者的出现晚于后者，是在后者的影响下形成的。《老子》说“道”“窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信”。这是否反映了道即精气的思想的影响呢？《庄

子》书中对那些得道的至人、真人的描写，是否也有精气说的影子在里面呢？例如《庄子·达生》说“至人”所以能“潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗”，是由于“纯气之守”。这不是跟稷下道家认为积累精气的圣人能不逢天灾人害的思想颇为相近吗？

最后还需要说明一点。我们认为《老子》关于道的思想比道即精气的思想出现得晚，并不意味着我们认为《老子》成书的时代一定比《心术》等四篇晚。前面已经说过，稷下道家的精气说很可能是从前辈道家那里继承下来的。他们的“道”的观念当然也可能是这样的。即使《心术》等四篇的成书时代确实比《老子》晚，道即精气的思想也仍有可能比《老子》关于道的思想出现得早。

原载陈鼓应主编《道家文化研究》第二辑，
上海古籍出版社，1992

注释

① 此文收入1945年出版的《青铜时代》，见《郭沫若全集·历史编1》547—572页，人民出版社，1982。

② 冯友兰《中国哲学史论文集》127页，上海人民出版社，1958。

③ 见《杨朱学派考》，收入《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》，巴蜀书社，1987。主要看252—254页。他的这一主张在《儒家哲学思想之发展》一文中已发其端，看上引书79页。

④ 见《马王堆〈老子〉甲乙本卷前后佚书与“道法家”》，《中国哲学》第二辑80—83页。参看第九辑388—389页。（编按：已收入本书。）

⑤ 注③所引书281页。此文在蒙氏生前似未发表。

⑥ 同上284页。参看同书的《杨朱学派考》。

⑦ 见《稷下黄老学派的批判》，《郭沫若全集·历史编2》155—187页。

⑧《中国哲学史新编》第二册(1983年修订本)199等页,人民出版社,1984。

⑨ 同上195页。

⑩ 注④所引拙文76页。

⑪《郭沫若全集·历史编1》562页。

⑫ 同上562—564页,又《郭沫若全集·历史编2》164—165页。

⑬ 注②所引书141页。

⑭《马王堆汉墓帛书〔肆〕·十问释文注释》147页,文物出版社,1985。

⑮ 注⑧所引书207页。

⑯ 同上214页。

⑰ 见该书121页,中华书局,1983。

⑱ "形气"当指形与气,因为后面紧接的两句是把"形"和"气"分开说的。《黄帝内经》屡以"形"与"气"对言。《素问·上古天真论》:"形劳而不倦,气从以顺。"同书《生气通天论》:"形弱而气烁。"《灵枢·根结》:"合形与气,使神内茂。"同书《寿夭刚柔》:"形与气相任则寿。"冯友兰认为"形气"是跟"精气"相对的,"指构成形体的气"(《中国哲学史新编》第二册248页),恐怕有问题。

⑲ 见该书205页,福建人民出版社出版。祝氏认为《心术上》和《心术下》分属两个学派,但证据并不充分。

⑳ 见该书516—518页,中国社会科学出版社出版。

㉑ 如《素问·痹论》"荣者,水谷之精气也"、《灵枢·平人绝谷》"故神者水谷之精气也"、同书《玉版》"人之所受气者谷也"。

㉒ 见《荀子·劝学》。同类语屡见他书。

㉓《论衡·儒增》:"男子服玉,女子服珠,珠玉于人,无能辟除。"这就是对佩玉的原始意义的一种批判。

㉔ 商务印书馆大学丛书本356页。

㉕ 商务印书馆汉译世界名著本93页。四川人民出版社1990年出版的《李安宅社会学遗著选》收此译本于《巫术的分析》册中,上引之文见151页。上引译者按之后本文未引的一段文字是原书正文,《巫术的分析》误排成按语。李氏在上引之文前,在对原书讨论巫术的灵力的一段文字所加的按语里,曾比较详细地谈了他对我国古代所谓"气"的一些看法,请读者参阅。文见商务本90—91页、四川人民本

148—150 页。

㉖ 见该书 361—362 页。

㉗《素问·解精微论》。

㉘《素问·经脉别论》、《调经论》、《灵枢·九针论》。

㉙《灵枢·天年》。

㉚《灵枢·大惑论》。

㉛ 弗雷泽著、徐育新等译《金枝》上册 51 页，中国民间文艺出版社，1987。

㉜ 参看林惠祥《文化人类学》357 页。

㉝ 柴尔德著、周进楷译《远古文化史》105 页，群联出版社，1954。

㉞ 注㉛所引书 51—52 页。

㉟ 注㉜所引书 358 页。

㊱ 同上。

㊲《淮南子·氾论》："全生保真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之"。

㊳ 参看冯友兰《中国哲学史新编》第一册（1980 年修订本）第九章《道家的发生与发展和前期道家》，人民出版社，1982。再参看第二册 195、198 及 214—215 页。

㊴《管子·内业》："平正擅匈（胸），论治（理）在心，此以长寿"。

㊵ 冯友兰认为"黄老讲治身是要保持身体以达到长生不死，白日飞升"（《中国哲学史新编》第二册 198 页），恐怕有问题。这样就把神仙家跟道家混淆了。

㊶ 注⑧所引书 213 页。

㊷ 同上 212 页。

㊸ 同上 213—214 页。

㊹ 同上 211 页。

㊺《中国哲学发展史》（先秦）266 页，人民出版社，1983。

㊻ 注⑧所引书 207 页。

㊼ 同上 203—204 页。

㊽ 冯氏还说过"稷下黄老之学……认为'道'就是'气'或精气"那样的话（同上注 203 页）。

㊾ 同上 203—204 页。

㊿ 注⑲所引书 201 页。

㊶ 该书 305 页，中国社会科学出版社，1988。

㊷ 同上 299 等页。

㊸ 注⑧所引书 209 页。

㊹ 同上 208—209 页。

《稷下道家精气说的研究》补正

我在《稷下道家精气说的研究》(下文简称《精气说》)一文中指出,见于先秦文献的"精"和"精气",是跟文化人类学者所说的"马那"相似的一种观念,稷下道家所说的"道"就指精气,《老子》所说的作为宇宙根源的"道",应该是在它的影响下产生的。文章发表后,发现有一些需加补正的地方。

我在《精气说》中论述"精"和"精气"是跟"马那"相似的观念的时候,没有引用列维-布留尔在《原始思维》中对"马那"一类观念所作的分析,而这些分析对于我们理解"精"和"精气"跟"马那"的相似,是颇有帮助的。

列维-布留尔认为原始思维中没有"真正一般的概念",只有"在一定程度上代替概念的集体表象"(丁由译《原始思维》124页,商务印书馆,1981)。他把美拉尼西亚人的"邪气"(即《精气说》提到的"马那")、北美印地安人的"瓦康"和"奥连达"(即《精气说》提到的"瓦坎"和"欧伦达")、非洲土人的"穆隆古"和"翁"等观念,看作彼此相类的一些"集体表象"(同上 124—130 页)。下面所引的是他关于"穆隆古"的论述:

赫特维克(Hetherwick)在瑶人(Yaos)那里发现了一些他觉得不可思议的信仰。他不明白里佐卡(Lisoka)(灵魂、鬼或魂)怎么能够同时是个人的东西又不是个人的东西。实际上,人死后里佐卡就变成穆隆古(mulungu)。穆隆古这个词有两个意义:一个意义是指死者的灵魂,另一个意义是"一般的阴界,或者更确切地说是所有死者的魂的总和"。如果穆隆古是表示由所有个人的魂的联合组成的集合的统一,这还是可以理解的。但这种解释是不能成立的,因为穆隆古同时又表示"什么物所固有的状态或者属性,如同生命或健康为身体所固有一样,此外,穆隆古还被认为是一切神秘的东西里面的有效本原。如果让瑶人观看什么不为他们所理解的东西,他们就会惊叫:'这是穆隆古!'"这是我们在这种性质的所有集体表象中发现的一个有代表性的特征:它们是被毫无区别地用于标记一个人或一些人,或者用于表示一件事物的性质或属性。

为了摆脱困难,赫特维克划分了他的所谓"万物有灵信仰的三个阶段:1)在梦、谵妄等等中表现出的人的里佐卡或者鬼;2)被看成是穆隆古的这同一个里佐卡,乃是尊敬和崇拜的对象、尘世生命的主宰、决定人类命运的有效本原;3)穆隆古作为宇宙创造者和一切生命的伟大神力的表现,一切存在物和客体的源泉"。看来,赫特维克也象某个时期的新法兰西(加拿大)的传教士们一样,喜欢以自己的宗教信仰的精神来解释他所观察到的事实。不过他还是老老实实地作了补充说明:

"然而，不能在这三个灵魂本性的概念之间划一条明晰的界线。在土人们的意识中，它们各自的特征是十分模糊的。没有一个人能把他在这些方面的信仰向你作出确切的说明。"

如果说赫特维克没有从瑶人那里得到他所中意的回答，这可能是因为瑶人不懂得他的问题，但多半还是因为他自己没有理解他们的观念。对瑶人来说，从个人生前或死后的灵魂过渡到非个人的灵魂，或者过渡到神秘属性——这是任何一种他们认为其中有什么神的、神圣的、神秘的东西（不是超自然的东西，因为与此相反，没有任何东西比这种神秘力量对原逻辑思维来说是更自然的了）的事物所固有的属性，这种过渡是感觉不到的。老实说，这里甚至没有过渡：这里有"受互渗律支配的同一"……由于互渗律的不断的作用，在存在物之间循环着和传播着的神秘的本原，可能无差别地被想象成是一个人或者主体或者物所具有的性质或能力（因而也是一种属性）。……（同上 124—126 页）

先秦文献中所说的"精"和"精气"，其含义当然比"穆隆古"明确，但是彼此的相似之处仍然是很明显的。我在《精气说》中曾对"精气"和"马那"的相似作过较多说明（本书 18—40 页），这里只引《管子·内业》中关于"精气"的一段话作为例子，以供比较：

凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人。是故此气

（原作“民气”，戴望《管子校正》引丁士涵曰：“‘民’乃‘此’字误，气即精气也。下文云‘是故此气也’，是其证。”），杲乎如登天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。……

这里所描述的精气，岂非“同时是个人的东西又不是个人的东西”，并且“是一切神秘的东西里面的有效本原”吗？“穆隆古”被用来指人的灵魂。《礼记·问丧》说送葬是“送形而往，迎精而反”。《论衡·记妖》说：“夫魂者，精气也。”可见古人也认为人的灵魂就是精气（本书 32 页）。

在先秦文献里，“神”有时跟“精”和“精气”是完全同义的（《精气说》已指出《管子》的《心术上》《内业》和《庄子·知北游》等篇都有这种“神”字，见本书 18—23 等页。《大戴礼记·曾子天圆》也说“阳之精气曰神”）。同时，“神”又用来指鬼神和神秘、神异等属性，这是众所周知的。总之，“神”字的用法跟“穆隆古”十分相似。看来，“神”应该是“精”和“精气”这类观念的较早出现的名称。“神”和“穆隆古”的用法的一致，说明“精”和“精气”这类观念的原始形态，确实跟“马那”“穆隆古”等观念同类。

我在《精气说》里曾说，拟人的鬼神观念可能比“精”的观念出现得晚；并说古人一方面认为人的灵魂就是精气，一方面又承认拟人的鬼神的存在，似乎说明“精”的观念已经由于鬼神观念的影响而有所变化（本书 39 页）。这些说法可能都有问题。因为从列维-布留尔对“穆隆古”等观念的分析来看，在“原始思维”中，这两类观念似乎本来是混杂在一起而难以截然区分的。

我在《精气说》里认为稷下道家指精气而言的“道”的观念，

其出现应早于《老子》的作为宇宙根源的“道”的观念，后者应是在前者的影响下形成的（本书 46—47 页）。这也可能有问题，因为《老子》的“道”的观念，也有可能最初是直接受与“马那”同类的比较原始的“精”的观念的启发而形成的。

马林诺夫斯基在《巫术·科学·宗教与神话》中，认为“马那”这类名称，其所指包括人与自然所共有的各种力量，是“粗始的玄学观念所有的赅括之词的一个例子”（《李安宅社会学遗著选·巫术的分析》151 页，四川人民出版社，1990。此文所在段落为马林诺夫斯基原文，但被误排成译者按语）。列维-布留尔在《原始思维》中说：“可以把瓦康比之为一种循行于一切存在物中并作为一切生物的生命和力量的神秘本原的流质。”（同上 127 页）在上面引过的关于“穆隆古”的那段文字里，他也用过“在存在物之间循环着和传播着的神秘的本原”的说法（同上 126 页）。

至于那些习惯于用自己固有的思想模式来理解“马那”这类原始观念的研究者，则往往认为他们面对的是“一个唯一的和万能的主体，一种宇宙灵魂或灵”（同上 130 页）。前面引过的赫特维克对“穆隆古”的部分解释，如认为“穆隆古”是“宇宙创造者和一切生命的伟大神力的表现，一切存在物和客体的源泉”，就是例子。

“马那”一类观念当然不能等同于哲学上的宇宙根源的观念，但是从研究者对这类观念的认识来看，它跟宇宙根源的观念显然有极为相似的地方。在我国古代，当社会的发展为真正的“玄学观念”（相对于上引马林诺夫斯基文中的“粗始的玄学观念”而言）的出现准备了条件的时候，对自然规律已有比较深刻的认识的那种思想家，完全有可能在与“马那”同类的比较原始

的“精”的观念的启发下，建立起作为宇宙根源的“道”的观念，来取代或者说超越传统思想中人格化的最高主宰“上帝”。所以我现在倾向于认为《老子》的“道”的观念，最初是直接受比较原始的“精”的观念的启发而形成的，而不是在稷下道家以精气为“道”的思想的影响下产生的。《老子》的“道”的观念所带有的某些神秘性，可能就是比较原始的“精”的观念的一种残痕。

《老子》一派道家很重视自然规律，即所谓“天道”，他们把宇宙根源称为“道”是可以理解的。稷下道家把精气称为“道”，有可能反倒是受了《老子》一派道家的影响。稷下道家形容“道”的时候所用的话，往往跟《老子》等书所用的很相似。在他们那里，似乎还出现了想把原来指地位在“天”之下的“精气”的“道”，提升到“天”之上去的倾向（本书 42 页）。这些也可能跟《老子》一派道家的影响有关。

稷下道家的“精气说”本身，当然是直接改造比较原始的“精”的观念而成的。这种“精气说”在很大程度上保留了比较原始的“精”的观念的内容，其思想高度是无法与《老子》的“道”相比拟的。我在《精气说》里反对那种认为“精气说”体现了稷下道家对《老子》思想所进行的、向唯物主义方向的改造的意见（43—44，46—47 页），现在我仍然坚持这种观点。

在这里应该着重指出，把“精气”和“道”跟“马那”联系起来，并不是从我开始的。在《精气说》里，我曾惋惜李安宅没有区分“气”和“精气”，只是笼统地把“气”跟“马那”联系起来（本书 37 页）。我没有注意到另一位前辈学者——李宗侗（即李玄伯），已经把“精气”以至“道”都跟“马那”联系起来了。

李宗侗持“马那”是“图腾原质”亦即“图腾性”的一种名称的

看法(见其所著《中国古代社会史》37 页,华冈出版有限公司,1977。此书初版于 1954 年,是李氏将 30 年代旧作《中国古代社会新研》一书修改扩充而成的)。他认为被古人看作精气的魂就是图腾性(同上 41 页)。这实际上就是把精气看作"马那"。

李宗侗在解释"图腾性"时说了这样一段话:

> 图腾并非只有表面,其中实含有一种原质。这种原质称为图腾性,它同时是物质的,亦是无质的,他是单位亦是全体。图腾是物质的,因为它可以生一族历代的人,它存在于图腾团已往、现在、未来的团员全体身体中,它亦存在于全体图腾物中;且能分化出宇宙万物,所以说它是物质的。但是视之而似不见,抚按之而无物,另外无时不明明在上,赫赫在旁,又似无质的。由是吾人能悟及无质仍系物质的而非理想的这种思想的由来。他是单位,因为他自成一体,但他能创造万物,宇宙事物无不是他之分化,所以他亦是全体。宇宙事物虽皆出自他而仍不损其本体,在这一点上,后来宗教皆与之相似,亦可说他真是宗教的原始形态。总之,他是物质的兼非质的,单位兼全体,真是"民无能名焉"。而老子"无名天地之始","名可名,非常名",这类思想未尝不出自他。(同上 37 页)

李氏把"马那"跟"图腾性"完全等同起来,不见得正确。但是他所说的"图腾性"的特点,大体上是适合于"马那"的。他在这段话里虽然没有说出"道"字,实际上已经颇为深刻地点明了《老子》的

“道”跟“马那”一类观念的联系。

我写《精气说》时没有注意到李氏的有关意见，失于征引，是极不应有的疏失。

最近蒙广州《羊城晚报》编辑胡文辉先生告知，中山大学出版社 1989 年出版的梁钊韬遗著《中国古代巫术——宗教的起源和发展》一书中，有关于气即马那的论述。胡先生并复印其中有关章节寄示，盛谊可感。梁氏也跟李安宅一样，没有区分“气”和“精气”。他大量引用汉以后文献，把汉以后人所说的“气”等同于“马那”（见上述书 34—45 页《“气”与西洋学说中的马那思想》节），并认为“道家所论的‘一’与‘玄’与‘道’都是和‘气’一样，具有同等的意义”（同上 36 页）。这些意见都不够确切。不过从促使人注意“气”和“道”跟“马那”一类观念的关系的角度来看，梁氏的著作还是很有价值的。

此文是提交给 1995 年初在深圳召开的、社科院历史研究所主办的中国国际汉学研讨会的论文。

马王堆《老子》甲乙本卷前后佚书与"道法家"

——兼论《心术上》《白心》为慎到田骈学派作品

1973年12月，长沙马王堆三号汉墓出土了一批帛书。其中有两种《老子》写本。整理者把字体较古的一本称为甲本，另一本称为乙本。甲本卷后、乙本卷前都抄了一些佚书。乙本卷前有《经法》、《十六经》[①]、《称》及《道原》四篇佚书（以下简称乙本佚书）。前两篇本身又分成很多小篇。《十六经》有不少小篇采取黄帝君臣问答的形式。这两篇主要论述治国及征伐所应遵循的原则和方法。《称》篇汇集很多类似格言的话，所反映的思想大体上与前两篇同一体系。《道原》是一篇论"道"的短文。这四篇佚书已发表于文物出版社出版的《经法》和线装大字本《马王堆汉墓帛书〔壹〕》。（编按：文物出版社已于1980年出版了《马王堆汉墓帛书〔壹〕》的精装本。）

甲本卷后佚书（以下简称甲本佚书）原无篇题，按内容可以分为四部分。第一部分共一百八十二行，讲儒家"仁、义、礼、智、圣"的"五行"说，不少地方袭用了《孟子》的话，大概是孟轲学派的作品。《荀子·非十二子》斥责子思、孟轲"案往旧造说，谓之五

行”，应该就是指这种学说。第二部分共五十二行，记伊尹为商汤论九种君主的得失[2]。第三部分共四十八行，论强兵的重要性。第四部分共十余行，也讲到“五行”，与第一部分有关。这些佚书也已发表于《马王堆汉墓帛书〔壹〕》。

马王堆三号汉墓下葬的年代是汉文帝前元十二年[3]。乙本《老子》及佚书避“邦”字讳，字体与同墓所出有文帝三年纪年的“五星占”很相似，当是文帝时代或稍前的抄本。甲本《老子》及佚书不避“邦”字讳，字体近于秦隶，可能是高帝前后的抄本。这些佚书的著作时代跟抄写时代无疑会有一段距离，所以它们大概都是战国时代的作品。甲乙本《老子》及佚书，除去甲本佚书的第一、第三和第四部分以外，都可以包括在“黄老言”的范围里。它们可以帮助我们弄清楚风行于西汉时代的黄老思想的内容及其源流。

本文第一部分讨论西汉时代流行的黄老思想的内容和佚书的性质。第二部分讨论这种思想的形成过程。我们大体上是按照对于先秦思想流派的传统观点来讨论这些问题的，至于这种思想的阶级实质，由于牵涉到古史分期，问题比较复杂，留到以后有机会的时候再去讨论。

一

黄老思想，汉代人多称为“黄老之术”或“黄老言”，有时也称为“道论”（《史记·自序》“习道论于黄子”）。治黄老言的人就是“道家”。但是在先秦时代并不存在“道家”这一名称。被汉代人称为道家的先秦思想家，实际上可以分成好几派，他们的思想以

及阶级立场并不一致[4]。西汉时代流行的道家思想，或者说当时的道家思想的主流，不是后人所熟悉的老庄一派的思想（实际上老和庄也有相当大的差异），而是一种以道、法为主，兼包阴阳、儒、墨等家思想的庞杂体系。

《汉书·艺文志》说：

> 道家者流盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。……及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。

按照这种观点，庄子无疑是道家中的“放者”，甚至老子也不能看作道家正宗。他虽然讲了很多“君人南面之术”，但也是“欲绝去礼学，兼弃仁义”的。

西汉流行的道家思想的面貌，司马谈的《论六家要指》讲得比较明白。他说：

> 道家，使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多。（见《史记·自序》）

这段话在好几篇讨论乙本佚书的文章里都引用了。它的确是理解西汉流行的道家思想的一把钥匙。这段话里最值得注意的，是“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”这几句。由此可知当

时流行的道家思想已经吸收了不少阴阳、儒、墨、名、法等家的思想。乙本佚书所反映的正是这种比较驳杂的道家思想。

乙本四篇佚书的体裁不完全相同，内容涉及的方面也不一样，但是思想基本上是一致的。我们可以把它们放在一起来加以考察。

在乙本佚书里，“道”是一个重要的主题。《道原》集中地谈道，其他几篇也都谈到道。从谈道所用的大多数文句来看，佚书所说的道似乎与老子所说的道没有多大区别。例如《经法·道法》说：“虚无形，其袭冥冥，万物之所从生”，《经法·名理》说：“道者，神明之原也”，《十六经·成法》说：“一者，道其本也”，《称》说：“道无始而有应”，《道原》说：“天弗能覆，地弗能载，小以成小，大以成大，盈四海之内，又包其外，……万物得之以生，百事得之以成”等等。此外，佚书中还有很多与老子相似的思想。例如：主张“因天”（《经法·君正》）“顺天”（《十六经·姓争》），一切按所谓“天道”行事；反对“声溢于实”（《经法·四度》），忌讳过分“盛盈”（《称》“不仕于盛盈之国”）；要求人“虚静公正”（《经法·名理》），“卑约主柔”（《十六经·顺道》）；认为“得道之本”可以“握少以知多”（《道原》）等等。

但是另一方面，佚书中又包含着大量老子一派道家所没有的，以及正与之相反的思想[6]。

《老子》说：“法令滋章，盗贼多有”，对法治采取否定态度，佚书则对法治作了充分肯定。例如《经法·道法》说：“道生法。法者，引得失以绳而明曲直者也。〔故〕执道者生法而弗敢犯也，法立而不敢废〔也〕”，《经法·大分》说：“法度者，正之至也”，《经法·名理》说：“是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符”，《称》

说："有仪而仪则不过，恃表而望则不惑，案法而治则不乱。"这些都是法家的思想，只不过一般的法家不提"道生法"而已。《十六经·成法》说黄帝为了使"滑(猾)民"不生，"年(佞)辩"停止，问"力黑(牧)"天下是否"有成法可以正民者。"这是以神话的形式表示法治思想。佚书里谈到的不少比较具体的政治主张，例如主张"精公无私而赏罚信"(《经法·君正》)，反对子分父威，臣分主威(见《经法》的《大分》、《亡论》)，反对左右比周，父兄结党，一人擅主(《经法·亡论》)等等，也都与法家思想符合。

佚书还很重视"形名"之说[6]。《经法》的《道法》、《论约》、《名理》，《十六经》的最末一小篇，以及《称》的第一段等，全都谈到审察形名的问题。《经法·论》和《十六经·前道》谈到"正名"、"倚名"(《前道》作"奇名")，《道原》说："分之以其分而万民不争，授之以其名而万物自定"，也都与形名之说有关。《淮南子·要略》论申不害之学时说："(韩国之法)新故相反，前后相缪，百官皆乱，不知所用，故刑名之书出焉。"刘向《别录》也说："申子学号曰刑名。刑名者，循名以责实，其尊君卑臣，崇上抑下，合于六经。"(《汉书·张欧传》注引)可见形名之说是法家的申不害所提倡起来的。形名之说主张君主通过审名责实的方法来控御臣下，《韩非子》里也常常谈到这种思想。不过，司马谈在《论六家要指》里谈到名家的时候，指出他们的可取之处在于"控名责实，参伍不失"，似乎把形名之说看作名家的学说[7]。他说道家"撮名法之要"，名家之"要"大概就是指刑名之说而言的。

佚书中也有阴阳家的思想。《十六经·观》说："赢阴布德"，"宿阳修刑"，"春夏为德，秋冬为刑"，又说如果"修刑""弛刑"不合时令，就会引起自然界的反常现象，所举之事将"不成""不

行”。这种认为统治者的施赏行罚必须跟自然界阴阳四时的变化相配合的思想，是阴阳家学说的重要部分。《经法·四度》说：“极阳以杀，极阴以生，是谓逆阴阳之命。极阳杀于外，极阴生于内，已逆阴阳，又逆其位”，也与阴阳刑德之说有关。

儒墨的影响在佚书中也可以看到一些。《十六经·顺道》说：“体正信以仁，慈惠以爱人”，《称》篇有一段专讲“昆弟之亲”，都近于儒家思想。《经法·君正》讲节用民力，又谈到“兼爱”，近于墨家思想。《墨子·天志中》说：“观其事，上利乎天，中利乎鬼，下利乎人，三利无所不利，是谓天德。聚敛天下之美名而加之焉，曰此仁也义也。”《十六经·前道》也说：“圣〔人〕举事也，阖（合）于天地，顺于民，祥于鬼神，使民同利，万夫赖之，所谓义也”，语意与《墨子》极为相近。

从以上的分析来看，这四篇佚书应该就是司马谈所说的“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”的那种道家的著作。

司马谈在《论六家要指》里，除了上面引过的那段话以外，还有一段比较具体地说明道家思想的话，内容跟乙本佚书的思想也是符合的。下面把这段话分作三小段加以讨论：

> 道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知。其术以虚无为事，以因循为用，……有法无法，因时为业。有度无度，因物与合。故曰：圣人不巧（《史记》作“朽”，据《汉书·司马迁传》校改），时变是守。

这一段讲道家对待事物的态度，最后引“圣人不巧，时变是守”一语作总结。这句话也见于佚书。《十六经·观》说：“圣人不巧，时

反是守”。“反”“变”古音极近。道家认为天道循环反复，对他们来说，“时反”和“时变”在意义上也没有很大区别。司马谈也许就是从《十六经》引用这句话的。

> 虚者，道之常也。因者，君之纲也。群臣并至，使各自明也。其实中其声者谓之端，实不中其声者谓之窾。窾言不听，奸乃不生，贤不肖自分，白黑乃形。……

这一段讲的是形名之说。实就是形，声就是名。可见司马谈所说的道家，很重视形名之说。这跟佚书的思想也是一致的。

> 凡人所生者神也，所托者形也。……神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而曰我有以治天下，何由哉？

这一段讲形神关系，主旨在于要求治天下者“先定其神”。佚书也谈到了这方面的问题。《经法·名理》：“道者，神明之原也。……静而不移，动而不化，故曰神。”神“不移”“不化”，跟“定其神”是一个意思。《十六经·五正》：“黄帝问阉冉曰：‘吾欲布施五正，焉止焉始？’对曰：‘始在于身，中有正度，后及外人……’”这也就是要黄帝“先定其神”，然后再去治天下。

佚书中两次说：“当断不断，反受其乱”（见《十六经》的《观》和《兵容》）。《史记·齐悼惠王世家》把这句话引为“道家之言”。这也说明乙本佚书一类著作，在汉代人心目中是很典型的道家著作。

在现存子书里，跟乙本佚书最为接近的是《管子》和《鹖冠子》。这两本书都兼有道、法、阴阳、儒等家思想，都谈"形名"，并且书中还有不少跟佚书相同或相近的段落和文句[8]。在《汉书·艺文志》里，《管子》和《鹖冠子》都列为道家。以前，大家想不通为什么《艺文志》把包含大量法家思想的《管子》放在道家里。明白了汉代人对道家的看法，这件事就容易理解了。

乙本佚书所代表的西汉流行的道家思想，虽然内容比较庞杂，但是其核心思想显然是关于道和法的学说。佚书第一篇就叫做"道法"，一开头就说"道生法"，《管子·心术上》等篇也有类似意思的话[9]。所以"撮名法之要"是司马谈所说的那种道家不同于老子等道家的主要之点。为了称说的方便，我们可以把这种道家称为"道法家"，以与老子等道家相区别。

《汉书·艺文志》著录的道家著作里，有《杂黄帝》五十八篇，原注："六国时贤者所作。"又有《力牧》二十二篇，原注："六国时所作，托之力牧。"乙本佚书中的《十六经》也依托黄帝及其臣力牧等人，也许就包含在《杂黄帝》《力牧》所收各篇之中。《艺文志》道家类又有《黄帝四经》四篇，《黄帝君臣》十篇。《黄帝君臣》下原有注曰："起六国时，与老子相似"，可见是老子一派的著作[10]。《黄帝四经》下原无注。《隋书·经籍志》说："汉时诸子道书之流有三十七家，大旨皆去健羡处冲虚而已，其黄帝四篇、老子二篇最得深旨。"黄帝四篇就是黄帝四经。这部书既然跟《老子》一样最得"去健羡，处冲虚"的"深旨"，就也应该是老子一派道家的著作。《吕氏春秋》等书所引的黄帝之言，思想大都与老子相近，大概就是出于《黄帝四经》的。《十六经》属于道法家，跟这两部书似乎不会有关系。有的同志认为《十六经》就是《黄帝君

臣》[1]，有的同志认为《经法》等四篇佚书就是《黄帝四经》[2]，恐怕都不可信。

讨论乙本佚书和所谓汉初"儒法斗争"的文章，往往把道法家思想称为黄老思想，以区别于一般的道家思想。但是在汉代人的词汇里，"黄老"与"道家"是同义的。虽然当时道家的主流是道法家，"黄老"却并不专指道法家。事实上，不但老子不是道法家，就是假托黄帝的道家作品也不一定属于道法家。上一节已经说明了这一点。所以称道法家思想为黄老思想是不妥当的。有的同志把"老学"和"黄学"对立起来，称道法家思想为"黄学"，也同样不妥当。由此可见，提出"道法家"这个名称是很有必要的。

甲本佚书的性质比较复杂。除第一、第四两部分显然有关外，各篇间似乎毫无关系。不过，这些著作大概仍是由治道法家之学的人有意抄集在一起的。

甲本佚书的第二部分，即《九主》篇，是法家倾向很明显的道法家著作。篇中把"法君""法臣"看作理想的君臣，主张"邦出乎一道，制命在主"，反对大臣专擅，"主轻臣重，邦多私门"。这些都是典型的法家思想。另一方面，篇中又强调"法天地之则"的重要，道家色彩也相当明显。道法家大都讲形名，《九主》也不例外。文中说："名命者，符节也，法君之所以蟺也。法君执符以听，故自蟺之臣，莫〔敢〕伪会以当其君"。这就是循名责实的方法。

《汉书·艺文志》在道家类里著录《伊尹》五十一篇，在小说家类里著录《伊尹说》二十七篇。《九主》无疑是道家《伊尹》中的一篇。《吕氏春秋》、《说苑》等书引了不少伊尹之言，从内容看大多数也应是《伊尹》的遗文。《吕氏春秋·先己》记汤问取天下之道于伊尹，伊尹回答说："凡事之本，必先治身。啬其大宝，用其

新，弃其陈……昔者先圣王成其身而天下成，治其身而天下治。故……为天下者不于天下于身。”这跟《论六家要指》主张先定其神然后治天下的思想极其相似。《说苑·君道》记汤问伊尹“三公、九卿、大夫、列士”的差别何在，伊尹回答说：“三公之事常在于道”，“九卿之事常在于德”，“大夫之事常在于仁”，“列士之事常在于义”，“道德仁义定而天下正。”它不象《老子》那样菲薄仁义，而将仁义列于道德之后，看作很重要的东西，可见也跟乙本佚书一样，并不完全排斥儒家的思想。根据以上所述可以肯定，《艺文志》列于道家的《伊尹》，在思想上跟乙本佚书基本上属于同一类型。

甲本佚书的第三部分极力强调强兵的重要性，认为“人君之大务”在于“毋以非兵者害兵”。这种思想跟儒墨以及老子一派的道家全都尖锐对立，而跟法家则比较接近。“撮名法之要”的道法家在战争问题上的观点，也是接近于法家的。他们“不埶偃兵”（《称》）[15]，认识到战争是不可避免的。《十六经·五正》说：“夫作争者凶，不争〔者〕亦无成功”，同篇《姓争》也有类似的话，跟老子主张“不争”的思想显然不同。乙本佚书时常讨论有关用兵的问题，并明确主张“文武并行”，“因天之杀也以伐死”（《经法·君正》）。从基本的思想倾向看可以归入道法家的《管子》和《鹖冠子》，都有论兵的专篇（如《管子》的《兵法》《制分》，《鹖冠子》的《世兵》等）[16]。所以，治道法家之学的人把主张强兵的文章跟道法家著作抄在一起，是一点也不奇怪的。

甲本佚书的第一部分是讲儒家的“五行”说的。第四部分既与第一部分有关，又使用了道家的一些语言，如“一”（“其要谓之一”）、“玄同”（“身调而神过，谓之玄同”）、“至素至精”等。这表现

了想把儒家和道家糅合起来的倾向。上文已经指出，道法家往往“采儒墨之善”，并不完全排斥儒家的思想。在西汉前期，道法家和儒家既有斗争的一面，又有相互渗透的一面。例如汉初著名思想家陆贾、贾谊，从他们所著的《新语》、《新书》来看，就很明显地有糅合道法家和儒家思想的倾向，陆贾的道法家思想尤其显著。在改造儒家使之为大一统的中央集权国家服务方面起了巨大作用的董仲舒，也显然受到道法家的影响[15]。所以，讲“五行”的儒家言出现在治道法家之学的人所读的书里，也是完全可以理解的。

根据以上所述，我们认为虽然甲本佚书看起来内容显得杂乱，但是书中各篇仍应是治道法家之学的人有意抄集在一起的。它们都是研究道法家思想的宝贵参考资料。

二

现在，我们来探讨一下道法家思想形成的过程。

道法家思想的形成，跟战国中期两个著名的法家——当过韩昭侯相的申不害以及齐宣王时在稷下讲过学的慎到，有密切的关系。这两个人都曾经把不少有道家色彩的思想组织在自己的学说里。所以司马迁说申不害“本于黄老而主刑名”(《史记·老庄申韩列传》)，说慎到与田骈等人“皆学黄老道德之术”(《史记·孟荀列传》)。申、慎二人有不少相似的思想。例如：申不害喜欢讲“因”(《群书治要》卷36引《申子·大体》：“凡因之道，身与公无事，无事而天下自极也”)，慎到也喜欢讲“因”(《慎子》有《因循》篇)。申不害喜欢讲“势”(《荀子·解蔽》：“申子蔽于势而

不知知"),慎到也喜欢讲"势"(见《韩非子·难势》,《慎子·威德》也谈到势)等等。申不害的年辈高于慎到,但是《汉书·艺文志》却说《申子》称引过慎子。也许《申子》编定于申不害门徒之手,所以能称引慎到。申、慎两派很可能是相互影响的。

甲乙两本佚书明显地反映出道法家跟申不害和慎到的密切关系。除去主张法治、反对大臣专擅等最一般的法家思想以外,在佚书里还可以找到不少与《申子》、《慎子》相似的思想。

前面说过,乙本佚书和甲本佚书的《九主》全都谈"形名"。这应该是受申不害的影响。《经法·论》说:"一曰正名,一曰(此二字当为衍文)立而偃。二曰倚名,法(废)而乱。"这跟《申子·大体》所说的"昔者尧之治天下也以名,其名正则天下治。桀之治天下也亦以名,其名倚而天下乱"(《群书治要》卷36引),是一个意思。《九主》说:"名命者,符节也。……法君执符以听……",《经法·道法》说:"形名已立,声号已建,则无所逃迹匿正矣。"这跟《申子·大体》所说的"名者,天地之纲,圣人之符。张天地之纲,用圣人之符,则万物之情无所逃之矣"(《治要》卷36引),也是一个意思。

《九主》篇还有一些跟申、慎相似的思想。例如:申不害认为"有道者不为五官之事而为治主。君知其道也,官人知其事也"(《申子·大体》),慎到主张"臣事事而君无事,君逸乐而臣任劳"(《慎子·民杂》);《九主》也反对"主劳臣佚",把"劳君"列为有过之主的一种,主张君主应"以无职并听有职"。申不害主张"治不逾官"(见《韩非子·定法》),慎到主张"士不得兼官"(《慎子·威德》),《九主》也认为臣下应各守分职[18]。

乙本佚书从慎到那里也吸收了不少东西。《慎子》一书现在

只有一部分断篇残章遗留下来。就拿这些断篇残章来跟乙本佚书核对，已经发现《称》篇有四段文字抄袭《慎子》[17]。此外，《称》篇说："因地以为资，因民以为师"，也象是从《慎子·民杂》的"因民之能为资"演化出来的。《十六经·本伐》的内容也与《慎子》很接近。《意林》卷2引《慎子》："藏甲之国，必有兵道（原作'遁'，据《御览》卷336校改）。市人可驱而战，安国之兵不由忿起。"《本伐》也说："诸库藏兵之国，皆有兵道"，并反对"行忿之兵"。后面要讲到，《管子》的《心术上》和《白心》是慎到、田骈学派的作品。乙本佚书跟这两篇也有不少相类的文字[18]。如果《慎子》原本保存下来的话，一定能在乙本佚书里发现更多从《慎子》那里吸收来的东西。

不过，从现存的《申子》和《慎子》的残篇佚文来看，他们的道家色彩显然不如后来的道法家那样浓厚。这两本书在《汉书·艺文志》里都不列于道家而列于法家。可见现存的残篇佚文基本上能反映原书的倾向。所以申不害和慎到本身还不能算道法家。被汉代人看作道家的道法家思想，应该是申、慎的思想跟道家思想进一步糅合的产物。

能举出名字的最早的道法家，大概是与慎到有密切关系的田骈。田骈在《庄子·天下》和《荀子·非十二子》里都被看作与慎到同派。但是，在《汉书·艺文志》里《慎子》列于法家，《田子》则列于道家。可见他的道家色彩一定比慎到浓厚得多。《吕氏春秋·执一》："田骈以道术说齐〔王〕。齐王应之曰：'寡人所有者齐国也，愿闻齐国之政。'田骈对曰：'臣之言无政而可以得政。……岂独齐国之政哉？变化应求（来）而皆有章，因性任物而莫不宜当，彭祖以寿，三代以昌，五帝以昭，神农以鸿。'"田骈回答齐王

的话，跟《论六家要指》所说的治天下应“先定其神”的思想是一致的。在政治上，既然田骈被看作与法家的慎到属于一派，《荀子·非十二子》并且明确地说：“尚法而无法……是慎到、田骈也”，可见他也是主张法治的。所以我们认为田骈可以算一个道法家。

《管子》里的《心术上》和《白心》，近人多认为是稷下学士中宋钘、尹文一派的著作。其实，这两篇都是道法家的作品，很可能就出于稷下学士中的慎到、田骈一派之手。

这两篇作品表面上主要是发挥道家思想的。但是《心术上》说：“简物（轸？）小未（大）一道杀僇禁诛谓之法”[19]，“法者，所以同出不得不然者也，故杀僇禁诛以一之也。故事督乎法，法出乎权，权出乎道”。《白心》说：“然而天不为一物枉其时，明君圣人亦不为一人枉其法”，“名正法备而圣人无事。”可见作者主张法治。所以这两篇应该是道法家的作品。

再仔细分析一下，就可以发现篇中有大量慎到、田骈一派的思想。

据《庄子·天下》篇，慎到、田骈主张“公而不当（党），易而无私，决（按：此字当读为‘缺’）然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往”“弃知去己而缘不得已，泠汰（郭象注：犹听放也）于物以为道理”。《白心》说：“孰能己无己乎？效夫天地之纪。人言善亦勿听，人言恶亦勿听，持而待之，空然勿两之，淑然自清。”“己无己”就是“去己”，“人言善亦勿听，人言恶亦勿听”就是“公而不党，易而无私”，“空然勿两之”就是“缺然无主，趣物而不两”。《心术上》说：“去知则奚率（此字似为衍文）求矣？无藏则奚设矣？无求无设则无虑，无虑则反复虚矣。”这就是“弃知”，就是“不顾于虑，不谋于知”。《心术上》又说，“是故有道

之君，其处也，若无知；其应物也，若偶之，静因之道也”，“其应非所设也，其动非所取也。此言因也。因也者，舍己而以物为法者也。”这跟“弃知去己而缘不得已，泠汰于物以为道理”以及“于物无择，与之俱往”，是一个意思。《意林》卷2引《慎子》：“措钩石使禹察之不能识也，悬于权衡则毫发辨矣。”《慎子·君人》：“是以分马者之用策，分田者之用钩，非以钩策为过于人智也，所以去私塞怨也。”这些正是“舍己而以物为法”的实例。在《心术上》和《白心》里还有不少主张“去知”的话，这里就不一一征引了。

《天下》篇还说慎到、田骈认为“选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。”《白心》说：“及至于至者，教存可也，教亡可也。”这与“教则不至”显然是从正反两方面表示同一个意思。

《荀子·天论》说：“慎子有见于后，无见于先。”“舍己而以物为法”就是后而不先的态度。《心术上》说：“毋先物动，以观其则”，《白心》说：“上之随天，其次随人。人不倡不和，天不始不随。”这更是明白地提倡后而不先。

《慎子·威德》说：“天虽不忧人之暗，辟户牖必取己明焉，则天无事焉。……圣人虽不忧人之危，百姓准上而比于下，其必取己安焉，则圣人无事也”，《白心》也说：“天行其所行而万物被其利，圣人亦行其所行而百姓被其利。”《慎子·民杂》主张君主“任臣而勿自躬”，《心术上》也主张“君无代马走，无代鸟飞”。《慎子·因循》说：“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也”，同书《民杂》说：“是以大君因民之能为资”；《心术上》也说：“故道贵因。因者，因其能者，言所用也”，又说：“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。”彼此的思想显然非常接近。

《心术上》和《白心》的一个重要主题是如何“应物”。这跟上

引《吕氏春秋》所反映的田骈重视“变化应来”、主张“因性任物”的思想也是符合的。《白心》说：“执仪服象，敬迎来者。”“敬迎来者”就是“应来”。田骈所说的“因性任物”，似乎也就是“因人之情”和“舍己而以物为法”的意思。

《心术上》说：“过在自用，罪在变化”，认为变化是坏事。这似乎跟重视“变化应来”有矛盾。但是，《心术上》所说的“变化”，是指师心自用不遵守客观规律而另搞一套。《吕氏春秋》所说的“变化应来”，意思跟《论六家要指》所说的“应物变化”，《白心》所说的“随变断事”差不多。两个“变化”指的不是一回事。所以不能据此否定《心术上》跟慎到、田骈的关系。

从以上的分析看，《心术上》和《白心》似应是慎到、田骈一派的著作。这两篇文章可能是慎到、田骈的学生写定的。

《心术上》和《白心》都谈“形名”。例如《心术上》说：“物固有形，形固有名，名当谓之圣人”，“以其形因为之名，此因之术也。名者，圣人之所以纪万物也”。《白心》也说：“原始计实，本其所生，知其象则索其形，缘其理则知其情，索其端则知其名。”此外，《心术上》说：“君臣父子人间之事谓之义，登降揖让贵贱有等亲疏之体谓之礼”，可见它对儒家思想也不完全排斥。总之，从思想类型上看，《心术上》和《白心》跟乙本佚书是很接近的。《管子》里有不少兼有道、法二家思想，又受到儒家思想影响的作品。其中大概还有一些慎到、田骈一派或其他道法家的东西，有待进一步研究。

《管子》书中有阴阳家的思想，例如《四时》、《五行》等就是阴阳家作品。但是在《心术上》和《白心》里，却看不到阴阳家思想的成分。这两篇作品的时代应该早于采用了阴阳刑德说的乙本佚

书。它们也许可以看作道法家早期作品的代表。

在战国时代，道家思想和法家思想相互渗透是相当普遍的现象。因此，道法家的形成途径很可能是多元的，也就是说，有些道法家很可能跟慎到、田骈这一学派没有多大关系。我们知道，庄子的思想跟道法家是很不一样的。但是，在《庄子》外篇所收的道家著作里，偶尔也可以看到类似道法家的论调。《庄子·天道》："是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而赏罚次之。赏罚已明而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情。必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。知谋不用，必归其天。此之谓大平，治之至也。"这跟道法家所说的话没有多少区别。《汉书·艺文志》著录《庄子》五十二篇，今传郭象注本只有三十三篇。保存在日本镰仓本《庄子·天下》篇末的一段郭象的文字，说"一曲之士"往往"妄窜奇说"于《庄子》书中，"或牵之令近，或迂之令诞，或似山海经，或似占梦书，或出淮南，或辩形名"，他把这些内容都删掉了[20]。郭氏删去的"辩形名"的"奇说"，大概也是道法家一类的作品。这些作品以及《天道》篇就有可能跟慎到田骈学派没有多大关系。所以，如果想彻底搞清楚道法家的形成过程，还需要进行很多研究工作，我们在这篇文章里所做的，只是一些极为初步的工作。

注释

① "十六经"过去释作"十大经"，张政烺先生对帛书"六""大"二字的字形作了仔细对比，认为"经"上一字是"六"而非"大"。今据张先生的意见改正（《新探》编按：细

按字形，恐仍当释为“十大经”）。

② 参看凌襄《试论马王堆汉墓帛书“伊尹、九主”》，《文物》1974 年 11 期。

③《文物》1974 年 7 期 46 页。

④ 参看顾颉刚《从吕氏春秋推测老子之成书年代》（收入《古史辨》第 4 册），唐兰《马王堆出土“老子”乙本卷前古佚书的研究》（《经法》158 页，文物出版社，1976）。

⑤ 上引唐文指出佚书和老子在思想上的很多不同点，请参阅，见《经法》158 至 161 页。

⑥ 古无“形”字，帛书借“刑”为“形”。古书里“形名”也常写作“刑名”。有的人把“刑名”之“刑”误解为刑法之“刑”。其实“形名”指事物的本形及名称，跟刑法根本无关。

⑦ 刘向《邓析子叙录》说“邓析好形名”（《荀子·不苟》杨倞注亦引此语），《孙子·势》也提到“形名”。大概在申不害以前，已有人提出形名之说，申不害是继承其说而加以改造的。讲“白马非马”的公孙龙一派名家，有时也称“刑名之家”（《战国策·赵策二》）。他们讲“刑名”的立场，似与申不害等人不同。

⑧ 参看前引唐兰文所附《“老子”乙本卷前古佚书引文表》。

⑨ 参看前引唐文，《经法》167 页。

⑩《经法》163 页。

⑪ 高亨、董治安《“十大经”初论》，《经法》112 页。

⑫ 参看前引唐文。

⑬ 此句“埶”字，文物出版社出版的《经法》读为“艺”，训为“常”（196 页注⑬）。这个字也有可能当读为“设”。“埶”、“设”古音相近，武威《仪礼》汉简“设”字皆假“埶”字为之（见《武威汉简》）。（编按：此句“埶”字也有可能是“執”的误字，另详他文。）

⑭《汉书·艺文志》列《太公》于道家。《太公》当包括《六韬》、《金匮》等书。从现存的《六韬》及古书所引《六韬》、《金匮》等书佚文来看，《太公》也近于道法家。《太公》中论兵的篇章更多。

⑮ 关于陆贾、贾谊和董仲舒的思想，参看林健《曹参的黄老之学与汉初的思想演变》，《福建师大学报》哲学社会科学版 1978 年 2 期 84—86 页。

⑯ 参看前引凌襄文 27 页。

⑰ 见唐兰文所附表 81、84、96、97 诸条。《称》篇类似格言汇集，内容较杂。我们只能

认为《称》抄袭《慎子》，而没有理由说《慎子》抄袭《称》。

⑱ 见唐兰文附表。

⑲ 甲本佚书第一部分 204—205 行："简之为言也犹加，大而罕者。匿之为言也犹匿匿，小而轸者"，以"简""大""罕"与"匿""小""轸"对言。故疑《管子》"简物小未"为"简轸小大"之误("未"为"大"之误，清人丁士涵已言之)。疑"简轸"犹言"疏密"(《新探》编按："轸"有盛多义。《淮南子·兵略》"士卒殷轸")。

⑳ 参看孙道升《镰仓本庄子天下篇跋尾》，收入《古史辨》第 6 册。

原载《中国哲学》第二辑，三联书店，1980。又收入
拙著《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社，1992。

附:致《中国哲学》编辑部的信

编辑同志:

我在《中国哲学》第二辑上发表《马王堆"老子"甲乙本卷前后佚书与"道法家"》一文,主张《心术上》、《白心》为慎到、田骈学派作品,初以为是自己的创见。今年九月到成都开会,碰到蒙默同志,承告蒙文通先生于三十余年前已有此说,但因文章流传不广,注意者甚少。回京后,又得蒙默同志来信,承抄示蒙先生主要论点。今将来信录出,望贵刊赐登。

近于《中国哲学》第二辑获读大作论《心术》、《白心》为田骈、慎到作一文……忆先君于1946年尝撰杨朱、黄老二考,所论颇与尊著相合。因检出核之,果然。先君考论詹何、子华、它嚣、魏牟、陈仲、史鰌、宋钘、尹文、环渊、捷子、田骈、慎到皆为杨朱者流,以为此乃北方之道家,与南方道家庄周者流迥异其趣。并谓杨朱之学至田、慎之徒而推致于极精,所谓"黄老之学"于以出焉。故以田慎之学关系先秦道法者至重。然而所执以论田慎者,主要即《心术》、《白心》、《内业》诸篇。故文中亦略就荀、庄评田慎之说以论数篇之为田慎之书。大要谓静因之道为田慎学术根荄。《心术》所论"静因之道""舍己而以物为法"一段,正慎子"弃知去己而缘于不得已,泠汰于物以为道理","无建己之患,无用知之累,动静不离于理",所谓"块不失道","魏然而已"者也。《白

心》言“孰能法无法乎，始无始乎，终无终乎，弱无弱乎”，正“上法而无法”也。《白心》言“上之随天，其次随人，人不倡不和，天不始不随”，即“上则取听于上，下则取从于俗”也。《白心》言“知何知乎，谋何谋乎”即“若无知之物”，“无用知之累”也。“孰能去辩与巧，而还与众人同道”，则“无用圣贤”也。“至于至者，教存可也，教亡可也”，是“教则不至”也。“能若夫风与波乎，唯其所欲适”，即“若飘风之还，若羽之旋”者也。《心术》言“天道虚其无形，虚则不屈，无形则无所抵仵，无所抵仵则遍流万物而不变”，所谓“道行无遗”、“于物无择，与之俱往”者也。“私者乱天下者也”，此“公而无党，易而无私”之说也。《白心》“万物归之，美恶乃自见”，即《吕览》“是非可不可无所遁”，史谈“贤不肖自分，黑白乃形”者也，曰“舍是与非苟可以免”，过也。举凡荀、庄所论，胥可于此数篇中得其义。田骈因性任物之义，接子或使之说，亦于此数篇阐发益明。又以《治要》所引《慎子·威德》、《因循》、《民杂》诸篇校之《心术》、《白心》亦皆能合。故先君臆此数篇为慎到之书。凡所敷论，多就文理之相符者言之，……与大作所论略有差互，然皆相得而益彰，此数篇之为田、慎一派之作更明。此数篇者，自郭老论其为宋、尹之作，后遂视为定论，默尝期期以为不可。今读大著，欣喜无似。念先君之文虽1946年刊《灵岩学报》创刊号、1948年刊《图书集刊》第八期，然皆印数不多，流传非易，想必不曾见到，故此撮要奉呈。空谷足音，释然而喜，谅亦所乐闻也。又先君谓黄

老出于田慎，亦与大作言道法家源出申慎之说合，唯以未见马王堆诸帛书，第以六家要旨之说言黄老，故未能深论……

蒙先生未及见马王堆帛书，而于黄老之学能为此推本溯源之论，博学锐识，使后辈钦佩无已。贵刊能赐一页之地将此信刊出，或可使蒙先生的卓见能为更多的人知道。（《新探》编按：蒙先生之《杨朱学派考》已收入巴蜀书社 1987 年出版的《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》。）

敬礼

裘锡圭　1980.10

原载《中国哲学》第九辑，三联书店，1983。
又收入拙著《古代文史研究新探》。

马王堆帛书《老子》乙本卷前古佚书并非《黄帝四经》

内容提要 本文指出四篇佚书体裁不同，篇幅长短悬殊；第二篇屡次提到黄帝，其他三篇则一次不提；原来不像是一部书。从内容看，其思想有积极进取精神，“撮名法之要”的特点很明显，同《隋书·经籍志》以之与《老子》并提，并许之为“最得”“去健羡、处冲虚”之“深旨”的《黄帝四经》显然不能相合。魏晋以前古书所引黄帝之言都不见于四篇佚书，这也可以证明它们并非《黄帝四经》。

马王堆帛书出土后不久，参加帛书整理工作的唐兰先生，就在《文物》编辑部组织的关于帛书内容等问题的一次座谈会上，提出了帛书《老子》乙本卷前的四篇古佚书（下文简称“四篇佚书”），就是久已失传的道家要籍《黄帝四经》的看法（《座谈长沙马王堆汉墓帛书》，《文物》1974年第9期）。接着，他又在《考古学报》1975年第1期上，发表了《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》一文。在此文第一部分“古佚书四篇的书名问题”节中，对上述主张作了比较细致的论述（此文已收入文物出版社1976年出版的《马王堆汉墓帛书——经法》，请看150—154页。

下文引此书时简称“经法”)。唐先生的这篇文章产生了很大影响。陈鼓应先生在即将发表的《关于〈黄老帛书〉四篇成书年代等问题的研究》一文中说:

> 唐文发表以后,有些学者提出了不同的看法……都未能为学界所接受。从目前来看,仍然是唐兰先生的说法论据为最强,影响也最大,为多数学者所接受。如余明光先生著书即以《黄帝四经》为名,后又撰文加以考证。现在看来,《经法》等四篇就是《汉书·艺文志》记载的《黄帝四经》,应无大问题。

由此可见唐说已被很多学者视为定论。

我从一开始就不相信唐说。我发表在《中国哲学》第二辑(1980年)上的《马王堆〈老子〉甲乙本卷前后佚书与道法家》,初稿写于1975年(参看68页拙文之首的“说明”。编按:此文收入《新探》及本书时,已删去文首“说明”)。在这篇文章里,已经简略地提到了我不相信四篇佚书是《黄帝四经》的理由(上引书75页,亦见《新探》562页。编按:亦见本书66—67页)。现在我准备比较详细地陈述一下我的理由,供关心这一问题的学者参考。

上引陈文对唐说的论据作了很好的概括。陈先生指出,唐先生的主要论据为:

> 第一,四篇虽体裁各别,但互为联系,构成一个整体。且一共四篇,与《黄帝四经》篇数相合;第二,帛书抄写于汉文帝初期,处在宗黄老的气氛中,抄在《老子》前

面的四篇有关黄帝之言，只有《黄帝四经》才能当之；第三，《隋书·经籍志》云："汉时诸子道书之流，有三十七家……其《黄帝》四篇、《老子》二篇，最得深旨"，此所谓《黄帝》四篇，显然指《黄帝四经》而言。这更可证明抄在《老子》前面的四种古佚书为《黄帝四经》。

如果对有关情况仔细考察一下，就会发现唐先生的意见是大有问题的。

我们先从四篇佚书的形式方面来考察。

唐先生自己也承认"四篇体裁各别"(《经法》151页)。此外，除第一、二两篇字数相近外，它们的篇幅也长短悬殊。第一篇《经法》长达五千字，末一篇《道原》只有四百六十四字(据各篇末尾原来所记的字数)。这跟作为《老子》上下篇的《道经》和《德经》，体裁既同，篇幅也相差不远的情况，截然不同。很难想象与《老子》二篇齐名的《黄帝四经》，竟会由这样四篇在体裁和篇幅上如此不一致的文章组成。四篇佚书中，第二篇《十大经》屡次提到黄帝，其他三篇则一次也没有提到黄帝。从这一点看，它们也不像是构成《黄帝四经》的四个部分。

抄在马王堆帛书《老子》甲本卷后的佚书也是四篇，但是原来显然并不属于同一部书。抄在乙本卷前的四篇佚书原来并不属于同一部书的可能性，自然也是很大的。我们不应该不顾体裁，篇幅等方面存在的问题，仅仅因为这四篇的思想一致，就认为它们原来是一部书。

总之，我认为从形式上看，四篇佚书原来不像是一部书，更不像与《老子》齐名的《黄帝四经》。它们大概是帛书的主人为了

学习黄老言而抄集在一起的。

唐先生认为，处在宗黄老的气氛中，抄在《老子》前面的四篇有关黄帝之言，只有《黄帝四经》才能当之。这一说法似乎有些武断。我在上文引过的那篇拙作中曾指出，按照《汉书·艺文志》对道家的评论，"庄子无疑是道家中的'放者'，甚至老子也不能看作道家正宗"；西汉时代最流行的道家思想，是那种"因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要"的道家思想；四篇佚书所反映的正是这种思想（《新探》第557等页。编按：即本书61—62等页）。所以它们即使不是《黄帝四经》，也还是有资格抄在《老子》之前的。而且当时把这四篇抄在《老子》之前，也可能并无深意。也许帛书主人在抄了这四篇之后，才想到要抄《老子》。甚至有可能是由于看到抄剩的帛的面积还很大，才把《老子》抄上去的。

下面再从四篇佚书的内容方面来考察。

我认为唐先生引用过的《隋书·经籍志》的那段话，足以说明四篇佚书从内容上看决不可能是《黄帝四经》。唐先生引用这段话的时候作过删节。现在把全文抄录在下面：

> 汉时诸子道书之流有三十七家，大旨皆去健羡、处冲虚而已。其《黄帝》四篇、《老子》二篇，最得深旨。

唐先生认为《黄帝》四篇就指《黄帝四经》，并指出"在《经籍志》里，《黄帝四篇》已不见著录，这一节可能是根据刘宋时的王俭《七志》或梁代的阮孝绪《七录》"（《经法》153页）。这是很正确的。但是他引用这段话的时候删去了"大旨皆去健羡、处冲虚而已"一句，并把这段话用作抄在《老子》前面的四篇佚书应为《黄

帝四经》的证据，则是不妥当的。

前面已经说过，四篇佚书所反映的思想，是曾经风行于西汉时代的、“撮名法之要”的那种道家思想。这也就是当前很多学者名之为“黄老”的那种思想。这种思想跟《老子》的思想是有相当明显的区别的。唐先生在他的文章的第三部分“古佚书四篇是法家重要著作”节中，已经对四篇佚书与《老子》在思想上的相异之处作了很好的说明。他说（见《经法》158—161 页）：

> 《老子》在政治上是消极的，这本《黄帝四经》（引者按：指四篇佚书，下同）则比较积极。……《老子》讲道而不讲法，这本《黄帝四经》则首先讲“道生法”。……法家思想是很明确的。《老子》经常讲“道”而不讲“理”，这本《黄帝四经》却非常注重理。……这是从老子的侈谈天道进一步来研究人事了。
>
> 《老子》尽管也讲到名，但认为“无名天地之始，有名万物之母”，主张“镇之以无名之朴”，“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止所以不殆”。这是倒退的哲学。古佚书四篇是进取的。它把“刑（形）”和“名”对称。……可见用审名察形的办法来明曲直，知得失，就可以立法，用法来治国……
>
> ……
>
> 《老子》讲德而不讲刑，四篇古佚书把“德”和“刑”对立，称为“刑德”……
>
> ……《老子》强调“不争”……这是片面的、倒退的哲学。古佚书四篇比它强，它尽管也说：“柔节先定，善

予不争"(167行),但反复强调"作争者凶,不争亦毋以成功"(107行,又94行略同)。为乱首是不好的,但到了一定的时机,该争的还得要争,如果还不争,就是失败主义,就是"当断不断,反受其乱"(90、117行)。……

这些意见是中肯的。此外,《老子》反战,《经法》、《十大经》则时常把征战当作正面的事情来说。这跟主张"不争亦毋以成功"是一致的。这一点在有些研究四篇佚书的文章里已经提到,可以补充唐文。

魏晋以后,"老庄"是道家思想的主流,"撮名法之要"的那种道家思想已经不再被重视。像四篇佚书这样,显然具有积极进取精神的、"撮名法之要"的道家著作,不论是刘宋的王俭、梁代的阮孝绪,还是任何一个魏晋南北朝时代的学者,都决不会以之与《老子》相提并论,并许之为"最得""去健羡、处冲虚"之"深旨"。所以,根据上引《隋书·艺文志》的那段话,完全可以断定四篇佚书决非《黄帝四经》。

我们还可以从古书引黄帝之言的情况来进行考察。

古代托名黄帝的著作很多,时代较早的除《素问》、《灵枢经》等医书外都已亡佚。魏晋以前的古书引用了一些黄帝之言,显然大都是出自现已亡佚的那些托名黄帝的著作的。这些黄帝之言,有些出自兵法、数术等类著作,有些虽出自道家著作但已知其非《黄帝四经》(如黄帝巾几铭、金人铭,显然出自《汉书·艺文志》著录的《黄帝铭》),此外尚有以下诸条:

黄帝曰:一者,阶于道,几于神。(《六韬·文韬·兵

道》)

黄帝有言曰:上下一日百战。(《韩非子·扬权》)

黄帝言曰:声禁重,色禁重,衣禁重,香禁重,室禁重。(《吕氏春秋·去私》)

黄帝曰:帝无常处也,有处乃无处也。(同上《圜道》)

尝得学黄帝之所以诲颛顼矣:爰有大圜在上,大矩在下。汝能法之,为民父母。(同上《序意》)

黄帝曰:芒芒昧昧,因天之威,与元同气。(同上《应同》。又见《淮南子·缪称》及《泰族》,"因天之威"《缪称》作"从天之道",王念孙谓"道"本当作"威",后人所改。《文子·符言》引此语,称"道曰","因天之威"作"从天之威"。同书《上仁》引此语,称"道之言曰"。"与元同气"两篇皆作"与天同气"。)

嫫母执乎黄帝,黄帝曰:厉女德而弗忘,与女正而弗衰,虽恶奚伤?(《吕氏春秋·遇合》)

黄帝曰:四时之不正也,正五谷而已矣。(同上《审时》)

黄帝曰:日中必熭,操刀必割。(《贾谊新书·宗首》,亦见《汉书·贾谊传》)

黄帝曰:道若川谷之水,其出无已,其行无止。(《贾谊新书·修政语上》)

伪书《列子》曾引"黄帝书",我们也引录于此,以供参考:

黄帝之书云：至人居若死，动若械。亦不知所以居，亦不知所以不居。亦不知所以动，亦不知所以不动。亦不以众人之观易其情貌，亦不谓众人之不观不易其情貌。独往独来，独出独入，孰能碍之？（《力命》）

黄帝书曰：谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。谓之生死形色智力消息者，非也。（《天瑞》）

黄帝书曰：形动不生形而生影，声动不生声而生响，无动不生无而生有。……黄帝曰：精神入其门，骨骸反其根，我尚何存？（同上）

《汉书·艺文志》诸子略道家部分著录了有关黄帝的书五种，以《黄帝四经》四篇为首（其余四种是：《黄帝铭》六篇、《黄帝君臣》十篇、《杂黄帝》五十八篇、《力牧》二十二篇。又阴阳家有《黄帝泰素》二十篇，小说家有《黄帝说》四十篇）。上引《隋书·经籍志》语，以《黄帝四经》与《老子》二书为道家著作的代表。可见在古人心目中，《黄帝四经》是道家黄帝书中很重要的一种。他们引用黄帝书时，决不会完全不用《黄帝四经》。所以在上录古书所引黄帝言中，至少有一部分应该是出自《黄帝四经》的。这些引文的思想，绝大部分合乎《隋书·经籍志》所说的“去健羡、处冲虚”之旨。这更使我们相信，其中一定含有引自《黄帝四经》的内容。可是这些引文在四篇佚书中却一条也没有出现。根据这一点，也可以断定四篇佚书并非《黄帝四经》。

李学勤先生在《新发现简帛与秦汉文化史》（见黑龙江教育

出版社 1989 年出版的《李学勤集》)和《论新出简帛与学术研究》(《传统文化与现代化》1993 年创刊号)等文中,称四篇佚书为“黄帝书”。这当然比称它们为“黄帝四经”合理。可是除《十大经》外,其他三篇并无是黄帝书的确据。我们认为就目前的研究情况来说,最好仍称这四篇佚书为“马王堆《老子》乙本卷前佚书”或“《经法》等四篇”。

1993 年 3 月 2 日写毕

原载《道家文化研究》第三辑,上海古籍出版社,1993。

寒食与改火

——介子推焚死传说研究

我国古代有寒食之俗，即在每年规定的一天或一段时间内不举火，只吃冷的食物。相传是为了纪念被焚而死的晋文公之臣介子推。

介子推即介之推。《左传·僖公二十四年》说，晋公子重耳（即后来的晋文公）结束流亡生活，回国即晋侯之位后，“赏从亡者，介之推不言禄，禄亦弗及”；推偕母隐居，“遂隐而死，晋侯求之不获，以绵上为之田”。本无焚死之事。《吕氏春秋·介立》、《史记·晋世家》叙述介子推的事迹，也都没有说到这件事。但是《庄子·盗跖》已说：“介子推至忠也，自割其股以食文公。文公后背之，子推怒而去，抱木而燔死。”看来介子焚死的传说在战国时代就已经流行了。

《楚辞·九章·惜往日》又有介子立枯之说：

> 介子忠而立枯兮，文君寤而追求。封介山而为之禁兮，报大德之优游。思久故之亲身兮，因缟素而哭之。

王逸注认为“立枯”就是指“子推抱树烧而死”说的。但是古书中

屡以抱木立枯的鲍焦跟介子并提。例如《庄子·盗跖》就说"鲍焦饰行非世,抱木而死",把他跟介子都置于"世之所谓贤士"之列。同篇还有"鲍子立干"之语,"立干"与"立枯"同义。《说苑·杂言》"孔子困于陈蔡之间"章也说:"鲍焦抱木而立枯,介子推登山焚死。"[①]所以也有人认为《惜往日》说"介子忠而立枯",是把鲍、介二人的事弄混了[②]。

刘向所编的《新序》、蔡邕《琴操》和王肃《丧服要记》等,都有关于介子焚死的传说的比较详细的叙述。《新序·节士》:

> 晋文公反国,酌士大夫酒……介子推无爵,齿而就位。觞三行,介子推奉觞而起曰:"有龙矫矫,将失其所。有蛇从之,周流天下。龙既入深渊,得其安所。蛇脂尽干,独不得甘雨。此何谓也?"……遂去而之介山之上……文公待之不肯出,求之不能得,以谓焚其山宜出。及焚其山,遂不出而焚死。

《琴操·卷下·龙蛇歌》[③]:

> 龙蛇歌者,介子绥所作也。晋文公重耳与子绥俱亡(《玉烛宝典》卷2引作"晋重耳与介子绥俱遁山野","绥"字下夹注曰:"推、绥声相近也。"此句下尚有"重耳大有饥色"一句),子绥割其腕股(《宝典》及《艺文类聚》卷4、《太平御览》卷31引此文皆作"脽股",当据改),以饵(上举各书皆作"啖")重耳。重耳复国,舅犯、赵衰俱蒙厚赏,子绥独无所得。绥甚怨恨,乃作龙蛇之歌以

感之。其章曰："有龙矫矫，遭天谴怒。卷排角甲，来遁于下。志愿不与，蛇得同伍(《宝典》作'志愿不得，与蛇同伍')。龙蛇俱行，身辨山墅(《宝典》作'周遍山野'，此下尚有'龙遭饥饿，蛇割腓股'两句)。龙得升天，安厥房户。蛇独抑摧，沈滞泥土。仰天怨望，绸缪(《宝典》作'惆怅')悲苦。非乐龙伍(《宝典》作'位')，恢不眄顾(《宝典》作'怪不盼顾')。"文公惊悟，即遣(《宝典》此下有"追求，得于荆山之中"八字。)使者奉节迎之，终不肯出。文公令燔山求之(《宝典》作"文公曰：'燔左右木，热当自出。'乃燔之")。子绥遂抱木而烧死。文公哀之流涕，令民五月五日不得举发火。

《水经注·卷六·汾水》引王肃《丧服要记》：

昔鲁哀公祖载其父，孔子问曰："宁设桂树乎？"哀公曰："不也。桂树者，起于介子推。子推，晋之人也。文公有内难，出国之狄。子推随其行，割肉以续军粮。后文公复国，忽忘子推。子推奉唱而歌，文公始悟，当受赏禄。子推奔介山，抱木而烧死。国人葬之，恐其神魂霣于地，故作桂树焉。吾父生于宫殿，死于枕席，何用桂树为？"

介子割股食文公或"割肉以续军粮"(割股割肉事亦不见于《左传》、《吕氏春秋》、《史记》)以及文公焚山烧死子推等事，实在出乎情理。这显然是为了解释寒食的起源而编造出来的④。既然战

国时已流行这种传说(据王肃,鲁哀公时已有此说,恐不可信),寒食之俗无疑早在此前就已存在了。

从汉代到南北朝,曾有几位执政者(包括一位地方执政者)想改变寒食的风俗。

《后汉书·周举传》:

> 举稍迁并州刺史。太原一郡,旧俗以介子推焚骸,有龙忌之禁,至其亡月,咸言神灵不乐举火。由是士民每冬中辄一月寒食,莫敢烟爨,老小不堪,岁多死者。举既到州,乃作书以置子推之庙,言盛冬去火,残损民命,非贤者之意,以宣示愚民,使还温食。于是众惑稍解,风俗颇革。

李贤注:"其事见桓谭《新论》及《汝南先贤传》。"《北堂书钞》卷143、《艺文类聚》卷3引桓谭《新论》:"太原郡民以隆冬不火食五日,虽有疾病缓急,犹不敢犯,为介子推故也。"[5]桓谭的时代早于周举,当然不会提到周举改寒食之事。李贤注引及《新论》,当是由于此书说到了太原郡的寒食之俗。或以为"桓谭《新论》"当是"华谭《新论》"之误[6],不可信。

周举是汝南人,所以其事见于魏周斐《汝南先贤传》。《御览》26引《汝南先贤传》言周举改寒食事,文字与上引《后汉书》文几乎全同,当即后者所从出。《书钞》72、《类聚》50、《御览》256引司马彪《续汉书》言周举改寒食事,文字也与之大同小异[7],大概也是根据《汝南先贤传》的。《书钞》72所引,于寒食期限不言"辄一月",而言"或一月"(《类聚》、《御览》所引仍作"辄"),似乎

比较合理。太原各地寒食期限大概并不完全统一，所以《新论》有"不火食五日"之说。奇怪的是，《宝典》卷2、《类聚》4、《御览》30引范晔《后汉书》言周举改寒食事，跟上引今本《后汉书》文却有较大出入。三书所引没有"由是士民……岁多死者"句，相当于今本"举既到州"以下的文字作："举移书于子推庙，乃言（此二字据《宝典》，《类聚》、《御览》作'云'）春中寒食一月，老小不堪，今则三日而已。"[⑧]所说寒食季节有"冬中"与"春中"之异，所说措施一为"使还温食"，一为缩短寒食期限为三日。疑三书所引本为他家《后汉书》，"范晔"二字是误加的。但《御览》此文虽似抄自《类聚》，《类聚》却不大可能抄《宝典》。为何二者同误呢？所以也不能排除范晔《后汉书》曾有别本流传的可能性。周举改寒食，大概只做到了缩短寒食日期，而未做到取消寒食。这从下面立刻就要引到的曹操禁寒食的命令仍以太原为主要对象，就可以看出来。

《宝典》卷2引魏武《明罚令》[⑨]：

> 闻太原、上党、西河、雁门，冬至后一百有五日，皆绝火寒食，云为介子推。夫子推晋之下士，无高世之德。子胥以直亮沉水，吴人未有绝水之事。至于子推，独为寒食，岂不偏乎？云有废者，乃致雹雪之灾，不复顾不寒食乡亦有之也。汉武时京师雹如马头，宁当坐不寒食乎？且北方冱寒之地，老小羸弱，将有不堪之患。令书到，民一不得寒食。若有犯者，家长半岁刑，主吏百日刑，令长夺俸一月。

这一禁令不可谓不严，但是恐怕最多只有一时的功效。西晋孙楚

祭介子推文说："太原咸奉介君之灵，至三月清明，断火寒食，甚者先后一月。"(《书钞》143)可见习俗依然。

后赵石勒曾普禁寒食，后因灾异又命并州复寒食如初。《晋书·石勒载记下》：

> (石勒末年)暴风大雨，震电建德殿、端门、襄国市西门，杀五人。雹起西河介山，大如鸡子，平地三尺，洿下丈余。行人禽兽死者万数。历太原、乐平、武乡、赵郡、广平、钜鹿千余里，树木摧折，禾稼荡然。勒正服于东堂，以问徐光……光对曰："……去年禁寒食。介推，帝乡之神也，历代所尊，或者以为未宜替也……从不能令天下同尔，介山左右，晋文之所封也，宜任百姓奉之。"勒下书曰："寒食既并州之旧风，朕生其俗，不能异也。前者，外议以子推诸侯之臣，王者不应为忌，故从其议。傥或由之而致斯灾乎？子推虽朕乡之神，非法食者，亦不得乱也。尚书其促检旧典，定议以闻。"有司奏，以子推历代攸尊，请普复寒食……勒黄门郎韦谀驳曰："……以子推忠贤，令绵、介之间奉之为允，于天下则不通矣。"勒从之，于是……并州复寒食如初。

《书钞》143引田融《赵书》、《御览》878引崔鸿《十六国春秋》略同(所引皆有删节)，当即《晋书》所本。

北魏孝文帝也曾禁寒食。《魏书·高祖纪》：

> (太和二十年二月)癸丑，诏介山之邑听为寒食，自

余禁断。

这一禁令似乎也没有产生很大影响，因为直到隋唐时代寒食之俗依然还在广泛流行(详下文)。

南北朝时代寒食节的具体情况，在东晋时代陆翙的《邺中记》、梁朝宗懔的《荆楚岁时记》等书里提到了一些。

《宝典》卷2引陆翙《邺中记》[19]：

> 并州之俗，以冬至后百五日有(此字似当从《类聚》4、《御览》30改作"为")介子推断火冷食三日，作干粥，是今糗也。中国以为寒食。又作醴酪。醴煮(此字原误分为"者火"二字，据《荆楚岁时记》注、《类聚》4等校正)粳米或大麦作之，酪捣杏子人(通"仁")煮作粥。

东魏贾思勰《齐民要术·卷九·煮醴酪第八十九》说介子推在介山抱树焚死，"百姓哀之，忌日为之断火，煮醴而食之，名曰寒食，盖清明节前一日是也。中国流行，遂为常俗"。所言与《邺中记》相近。《宝典》卷5又引《邺中记》：

> 俗人以介子推五月五日烧死，世人甚忌(此句《书钞》155、《御览》31及四库本皆作"世人为其忌")故不举火食，非也。北方五月五日自作饮食，祠神庙，及五色缕、五色花相问遗(此句《御览》31作"及作五色缕、五色辛盘相问遗"，四库本作"及作五色新盘相问遗"。《宝典》"及"下脱"作"字，当据补)，不为子推也。

前引《琴操》说文公"令民五月五日不得举发火",可以与此相印证。据此可知并州之外有以五月五日为寒食日者[11]。

《荆楚岁时记》[12]:

> 去冬节一百五日,即有疾风甚雨,谓之寒食。禁火三日,造饧、大麦粥(原书注:[13]按历合在清明前二日,亦有去冬至一百六日者。介子推三月五日——引者按:《路史发挥·卷一·论遂人改火》有"谓子推以三月三日燔死"之语,此"五日"或是"三日"之误——为火所焚,国人哀之,每岁暮春为不举火,谓之禁烟。犯之,则雨雹伤田。……后汉周举为并州刺史,移书于介推庙云,春中食寒一月,老小不堪,今则三日而已。谓冬至后一百四日、一百五日、一百六日也……)。寒食挑菜,斗鸡、镂鸡子、斗鸡子、打毬、秋千、施钩之戏[14]。

前面所引寒食史料限于北方,据此南方同样有寒食的习俗。

隋唐时代寒食之风依然流行。上面引过的《玉烛宝典》为隋代杜台卿所撰。此书卷二在所引范晔《后汉书》关于周举改寒食之事的一段文字后加注说:"今世常于清明节前二日断火。"又在上引《邺中记》"作醴酪"一条后加注说:"今世悉作大麦粥,研杏人为酪,别煮(原作"者一"二字,当是先书"煮"为"耆"又误分为二字)饧(原作"锡",据《岁时记》注、《初学记》4、《御览》30校正)沃之也。"[15]传为杜台卿之侄杜公瞻所作的《荆楚岁时记》注也说"今寒食有杏酪、麦粥"。唐人诗有不少提到寒食。李崇嗣《寒食诗》有"普天皆灭焰,匝地尽藏烟"句[16],元稹《连昌宫词》有"初过

寒食一百六，店舍无烟宫树绿”句(《元氏长庆集》卷24)。可见禁火之严。唐段成式《酉阳杂俎》说：“三月心星见辰，出火。禁烟、插柳，谓襘此耳。寒食有内伤之虞，故令人作秋千、蹴踘(同‘鞠’)之戏以动荡之。”[17]又说：“以盆覆寒食饭于暗室地上，入夏悉化为蜘蛛。”(《前集·卷十七·虫篇》)此书《续集·卷二·支诺皋下》述荆州百姓郝惟谅事，也有“寒食日与其徒游于郊外，蹴鞠角力”等语。这些都可以说明寒食之俗在当时的流行。王先谦《后汉书集解》(周举传)引沈钦韩曰：“《癸辛杂识》(引者按：南宋末周密著)：‘绵上火禁升平时禁七日，丧乱以来犹三日。相传火禁不严则有风雹之变。’案寒食节莫尚于唐……宋后稍弛，而绵上之禁犹如此。”寒食之风大概是在宋代以后逐渐消歇的。

从以上所述可以知道，寒食的习俗在战国以前就已存在，东汉至南北朝时屡禁不止，宋代以后才逐渐自然地消歇。这显然是在民众中有深厚基础的一种古老习俗。这种习俗在古代太原郡地区最为盛行，但其分布流传的地区实际上很广泛，而且寒食的期限和时节原来并不统一。就期限说，有一月、五日、三日、一日等差异。就时节说，有“春中”(当指仲春二月)、冬至后一百五日或一百六日(即清明前二日或一日，一般在夏历三月初)、五月五日和“冬中”(当指仲冬十一月)等差异。看来各地的寒食之俗至少有一部分是各有自己的传统的，并不是全都由一个地方传播开来的。《邺中记》说有些地方五月五日不举火食“不为子推也”，已经指出了这一点。其实寒食之俗根本就不可能是“为子推”而产生的，前面已经说过了。寒食之托始于介子焚死，跟五月五日竞渡之托始于屈子沉江是同性质的，都是在一种习俗的真意已不为一般人所理解时对它的起源所作的一种附会的解释。所不

同的是屈子沉江确有其事，而介子焚死之事则是为了解释寒食的起源而编造出来的。介子焚死传说在战国时代就已流行，由此可以推知寒食的起源一定非常早。寒食这种古老的、曾经广泛流行的习俗，原来究竟是由于什么原因而产生的呢？下面就来讨论这个问题。

古人不信介子焚死之说并对寒食起因另作解释的，并不少见。《荆楚岁时记》寒食条注：

> 据《左传》及《史记》并无介推被焚之事。《周礼·司烜氏》"仲春以木铎修火禁于国中"，注云："为季春将出火也。"今寒食准节气是仲春之末，清明是三月之初，然则禁火盖周之旧制也。

《初学记·卷四岁时部下·寒食》、《太平御览·卷三十时序部一五·寒食》皆引此文。《艺文类聚·卷四岁时中·寒食》所列第一条，就是"《周礼》曰，司烜氏仲春以木铎修火禁于国中，为季春将出火也"。可见也是同意把周代的禁火之制看作寒食的起因的。

《后汉书·周举传》"太原一郡旧俗以介子推焚骸有龙忌之禁"句李贤注：

> 龙星，木之位也，春见东方。心为大火（引者按：心指心宿，为东方苍龙七宿之一，亦称大火），惧火之盛故为之禁火。俗传云子推以此日被焚而禁火[16]。

前引《酉阳杂俎》"三月心星见辰，出火。禁烟、插柳，谓襛此耳"，

与李贤说略同，也都以禁火来解释寒食。

南宋罗泌《路史发挥》卷1有《论遂人改火》一篇，在论改火的同时，力言寒食之起由于禁火而非由于介子焚死。他说：

> ……昔者遂人氏作观乾象，察辰心而出火；作钻燧，别五木，以改火（引者按：《类聚》80引《尸子》"燧人上观星辰，下察五木，以为火"，又见《御览》869）。岂惟惠民哉？以顺天也（原注：四时五变。榆柳青，故春取之。枣杏赤，故夏取之。桑柘黄，故季夏取之，柞槚——通"楢"——白，故秋取之。槐檀墨，故冬取之。皆因其性，故可救时疾）。予尝考之。心者，天之大火；而辰、戌者，火之二墓。是以季春心昏见于辰而出火，季秋心昏见于戌而纳之。卯为心之明堂，心至是而火大壮。是以仲春禁火，戒其盛也。成周盛时，每岁仲春命司烜氏以木铎修火禁于国中，为季春将出火（引者按：此据《周礼·秋官·司烜氏》及郑玄注）。而司爟掌行火之政令，四时变国火，以救时疾；季春出火，季秋纳火，民咸从之；时则施火令；凡国失火，野焚莱，则随之以刑罚（引者按：此据《周礼·夏官·司爟》）。夫然，故天地顺而四时成，气不愆伏，国无疵疠而民以宁。郑以三月铸刑书，而士文伯以为必灾，六月而郑火。盖火未出而作火，宜不免也（引者按：此据《左传·昭公六年》，三月为周正三月）。今之所谓寒食一百五者，熟食断烟，谓之龙忌，盖本乎此。而周举之书、魏武之令，与夫《汝南先贤传》、陆翙《邺中记》等，皆以为为介子推，谓子推以三月三日燔

死，而后世为之禁火（引者按：周举之书等并无子推以三月三日燔死之文）。吁！何妄耶！是何异于言子胥溺死而海神为之朝夕者乎？予观左氏、史迁之书，曷尝有子推被焚之事。况以清明寒食，初靡定日，而《琴操》所记子推之死乃五月五，非三日也（原注：古人以三月上巳祓禊，以清明前三日——引者按："三"似当作"二"——寒食，初无定日，后世既以一之，而又指为三月之三，妄矣。《周举传》云：每冬中，辄一月寒食，以子推焚骸，神灵不乐举火。然则介子又将以冬中亡矣……）。夫火神物也，其功用亦大矣。昔隋王劭尝以先王有钻燧改火之义，于是表请变火曰：古者《周官》，四时变火，以救时疾。明火不变，则时疾必生。圣人作法，岂徒然哉？……愿于五时取五木以变火（引者按：见《隋书·王劭传》）。若劭可谓知所本矣。……（据《四部备要》本《路史》引录）

罗氏的论证似乎并没有明显超过前人之处。但是他把禁火、寒食跟改火放在一起来讨论，似乎已经觉察到它们之间具有某种联系，这是值得注意的。

近代学者李宗侗（即李玄伯）明确主张改火是寒食的起因。他在三十年代所写的《希腊罗马古代社会研究序》里曾指出古代中国跟古希腊、罗马一样也有"祀火"的制度，并把两方面的有关习俗加以对比。他说：

……希、罗每家所祀的火，每年须止熄一次，重燃

新火。燃新火的月日，各家不同，各邦不同。燃时不准用铁石相敲……只准取太阳火，或两木相摩擦所生的火。木质亦有限制……这些细节，亦与我国古制相同。每年重燃新火，即我国古代所谓“改火”。《论语·阳货》篇，宰我说，“钻燧改火。”上边两句说“旧谷既没，新谷既升”，下边又说“期可已矣”，这明明说钻燧改火亦是每年的。因为改火，新者不与旧者相见，所以中须停若干时候（当然不能出一天）。这停火的时间与改火的时间，各家各邦不一定相同，其中之一即寒食的起因。

……子推被焚之说起始甚晚。后人对寒食之说，去古已远，不能了解，遂附会到介子推身上。其实改火、寒食的制度，较古不知若干年也。

不只改火的制度，希、罗与中国相同，即燃火的方法亦同。前边说过，取火只准用太阳火，或两木相摩生的火，且木质亦须用合礼的。按《周礼》司烜氏掌以夫遂取明火于日……即以铜凹镜向太阳以引火。……至于以木取火，马融注《论语》改火亦说：“《周书·月令》有更火之文：春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火。”（引者按：见何晏《论语集解》）郑康成注《周礼·司爟》引郑司农以鄹子（引者按：即邹子）说，与此同。由此可见取火的木质须用一种固定的合礼的，亦与希、罗风俗相同。……

……上边已经说过，各家各邦的改火时候并不一定相同，所以有五季取火用木的不同。如改火在春间者则用榆柳，改火在夏者则用枣杏。其余各季各有用木，

并非每季改火也。后人不懂改火与祀祖有关(引者按：关于改火与祀祖的关系问题，请参看下文)，见有春用何木、夏用何木之说，遂以为四时改火[19]。

五十年代，李氏又把上述内容写入了他的《中国古代社会史》[20]。李氏把改火看作寒食的起因，很有道理，是一个重要贡献。只是他的解释稍嫌简单，关于改火的某些说法也还有商榷余地。

李氏认为中国古代的改火应为每年一次，可以信从，认为四时改火之说由于误解而产生，恐不可信。《淮南子·时则》说春"爨其篝火"，夏秋"爨柘篝火"，冬"爨松燧火"。《管子·幼官》说春"以羽兽之火爨"，夏"以毛兽之火爨"，季夏"以倮兽之火爨"，秋"以介虫之火爨"，冬"以鳞兽之火爨"。李氏所引四时改火之说，与上引《淮南》、《管子》之说，都是在系统化的阴阳五行思想的支配下产生的理想。把改火纳入阴阳五行思想的系统，跟以天象(如"大火"的位置)来解释"禁火""出火"一样，都是以较晚的思想来附会较古的制度，跟一般所谓误解的性质不同。李氏认为在改火时，停火的时间不能超出一天，恐怕也有问题。如果寒食确如李氏所说，完全由于改火过程中有停火的时间而引起；既然古代寒食的期限往往超过一天，停火的时间就不会只限于一天。此外，在后面将要讲到的克里克印第安人的改火仪式里，停火时间显然超出一天。这是李说的一个重要反证。

李氏在我们上面引用的文章里，主张我国古代所祀的火是代表祖先的，并据《说文》所说的"主，灯中火炷也"，认为木主是火的替代物(16页)。这种说法缺乏根据。从古书中看不出古人有以火代表祖先的思想。《说文》对"主"字的解释也不见得可靠。

侯马盟书中"宝"字所从的"主"作 或 [21]，显然与火无关。因此李氏认为我国古代"各家各邦的改火时候并不一定相同"的说法也需要修正。在古代中国，各家改火时间不同的情况大概是不会存在的。各邦各地的改火时间当然有可能不同，不过改火之事在古人心目中有特定的重要意义，改火时间的选择不可能很自由，大概不会出现各地改火时间五花八门的情况。

从现有资料看，我国古代大概曾有过三种改火时间，即春季、夏至、冬至。下面分别加以说明。

《管子·禁藏》：

> 当春三月，萩（王念孙读为"樵"）室爟造（灶），钻燧易火，杼（抒）井易水，所以去兹毒也（尹注：凡此皆去时滋长之毒）。

易火就是改火，可见古代有在春天改火的。前面已经说过，不少人以《周礼·秋官·司烜氏》所说的仲春修火禁来说明寒食的起源。这件事大概跟春季的改火有关。《周礼·夏官·司爟》和《礼记·郊特牲》都有"季春出火"之文。郑玄注《司烜氏》"中春以木铎修火禁于国中"句说："为季春将出火也。"由此看来，春季改火的时间一般应在仲春、季春之交，即夏历二、三月之交。《管子·轻重己》："以冬至日始，数四十六日，冬尽而春始……教民樵室、钻鐩（燧）、瑾（王念孙谓当作"墐"）灶、泄井，所以寿民也。""钻燧"应该就指钻燧改火。据此，春季的改火似乎也有在春天刚开始时进行的。

三十年代初曾在甘肃弱水沿岸的地湾的汉代遗址里，发现

写有关于夏至寝兵和改水火之事的丙吉奏书的西汉木简。其文如下[28]：

> 御史大夫吉昧死言：丞相相上大常昌书言：大史丞定言：元康五年五月二日壬子日夏至，宜寝兵，大（太）官抒井，更水火，进鸣鸡。谒以闻，布当用者。臣谨案比原泉御者，水衡抒大官御井，中二千石、二千石令官各抒。别火官先夏至一日，以除（？）隧（燧）取火，授中二千石、二千石官在长安、云阳者，其民皆受，以日至易故火。庚戌寝兵不听事，尽甲寅五日。臣请布，臣昧死以闻。

简文所说的别火官，就是主管改火事务的官。《汉书·百官表》："典客……景帝中六年更名大行令……武帝太初元年更名大鸿胪，属官有行人、译官、别火三令丞。"颜注："如淳曰：《汉仪注》：别火狱令官，主治改火之事。""除（？）燧"于豪亮释为："阴燧"，认为即指钻燧[29]。究竟应该如何解释，尚待研究。由丙吉奏可知古代有在夏至日改火的。《百官表》大鸿胪条还有"武帝太初元年……初置别火"之语。也许改火之事本已不甚通行，是武帝时重新加以提倡的。

《续汉书·礼仪志中》：

> 日夏至禁举大火……是日浚井改水，日冬至钻燧改火云。

由此可知古代还有在冬至日改火的。据《续汉书·百官志》本注，东汉大鸿胪属官"省驿官、别火二令丞"。当时，冬至钻燧改火之事是否在普遍举行，还有待研究。

从时间上看，春季改火与"春中"或清明前的寒食相应，清明前正是仲春季春之交。冬至是仲冬十一月的中气，冬至改火与"冬中"寒食相应。夏至是仲夏五月的中气，五月五日与夏至同在一月但时间有先后。这种不完全相应的情况可能是在较晚的时候形成的(参看本文最后一段)。改火的各种时间跟寒食的各种时间互相对应的情况，说明它们之间确实有密切关系，可见把改火看作寒食的起因确实是合理的。(编案：汪宁生在1983年发表的《改火的由来》一文中，已对古代改火时间有颇详细的论述——此文已收入汪氏《民族考古学论丛》，文物出版社，1989——作者写作本文时失于参考，是不应有的疏失。二文讨论此问题时所用资料大体相同，结论稍有出入。此外，汪文指出改火作为应节令的一种活动，唐宋时仍在举行，时间已固定在清明，见上引汪书172页。)

在古代，取火比现代困难得多，家中一般都要保留火种。古人认为使用烧得太久的火会引起疾病(参看罗泌《论遂人改火》)，所以《周礼·夏官·司爟》说改火是为了"救时疾"。《管子·禁藏》说改火是为了"去兹毒"。但是这是否全面反映了古人对改火的作用的看法呢？时代更早的古人对改火的作用究竟是怎样看的呢？此外，从《论语》还在说"钻燧改火"以及汉代曾实行过改火的情况来看，改火之事在战国时代大概还没有停止举行，至少当时人对改火决不会感到陌生。但是就在这个时候，用来解释寒食起因的介子推焚死的传说就已经出现了。如果把改火看

作寒食的起因，对这一事实应该如何解释呢？这两个问题是我们应该答复的。要讨论这两个问题，必须知道一些其他民族的改火习俗的情况。李宗侗在《中国古代社会史》的《祀火续论》章中说，改火习俗不但存在于古代的中国和希腊、罗马，而且"一直传到近代的欧洲，可以说是相当的普遍，佛莱则(Frazer)在他的书中(引者按：指《金枝》)收集了不少的材料，读者可以参阅"。(189页)下面我们就来看看《金枝》中的有关材料[9]。

在欧洲从古代一直延续到近代的、分布极广的、每年在一定的时间举行篝火节的习俗，跟改火有密切关系[10]。

"最常见的点燃这种篝火的时候是在春天和夏天"(865页)。春天的篝火节"通常在四旬斋(引者按：指复活节前四十天的大斋期)的头一个礼拜天、复活节头一天(引者按：宜译'复活节前一天'或'复活节前夕'。每年过春分月圆后第一个星期日为复活节)和五月朔节当天举行"(865—866页)。在复活节前夕，"所有天主教国家都有一个风俗，熄灭教堂里所有的火，然后用火石和钢，或用火镜点起新火。用这新火点起逾越节或复活节的大蜡烛，然后再用这大蜡烛点起教堂里所有的熄灭的火。德国有许多地方也用这种新火在教堂附近的空地点起一堆篝火。这是献祭过的篝火，人们拿着橡树、核桃树、山毛榉的枝子，在火上烧成炭，然后带回家去。有些炭枝在家中新点起的火中烧掉，并祷告上帝赐福全家，免受火灾、雷电和冰雹。这样一来，每家都有了'新火'。……"(872页)

在苏格兰地区曾有在五月朔烧"贝尔坦篝火"的习俗。有些地方"头天晚上，人们把所有的火都小心地熄灭"，第二天早上用木与木相摩擦的方法取得"圣火"，以点燃篝火。斯凯、马尔、蒂里

诸岛所用方法最为原始。他们“找一块久经风吹日晒的橡树枝，正当中钻一个洞。再用一根橡木棍子将其一端插入洞内当螺旋钻”，钻木以取火(877 页)。在赫布里底群岛，“到处都把火灭掉，在山顶点一堆大火，赶着牛群对着太阳方向绕火走，以求全年免除瘟疫。每人都从火堆上取火回家，用以点燃家里的火。”(880 页)

“这种篝火节在整个欧洲最普遍的是在‘夏至’，即仲夏节前夕(6 月 23 日)或仲夏节(6 月 24 日)那天举行。”(882 页)“至少到十九世纪中叶，整个上巴伐利亚都点燃仲夏篝火。……人们从火里赶过牛群，目的是医治病牛，并使健康的牛免于瘟疫和各种灾害。许多家长在那天把家中的炉火灭掉，用在仲夏节篝火上点燃的木头把它重新点燃。”(884 页。末一句据原文作了一些修改)“东普鲁士的马苏仁地区，住着一支波兰族的人，在仲夏节的晚上，有一个全村熄火的风俗。熄火以后在地上钉一个橡木桩，桩上装一个轮子，象装在车轴上一样。村人轮流地快速推着这个轮子，直到摩擦生出火来，每人都从新火上点一个火把拿回家去，点燃家中炉灶的火。”(889 页)

上举有些点火方法，是很典型的“钻燧改火”。弗雷泽(李宗侗译“佛莱则”)认为用木和木摩擦生火，很可能曾是古代一切篝火节所普遍使用的点火方法(910—911、938 页)。这应该是可信的。

当然，并不是在所有地方的篝火节中都能看到改火的活动。但是绝大多数地方的篝火节必然起源于古老的改火习俗，可以说是没有问题的。

弗雷泽认为在仲冬接近冬至的圣诞节烧圣诞木柴的习俗，

跟仲夏夏至前后烧篝火的习俗具有类似的意义(900 页)。在这种习俗中也可以看到改火的痕迹。如"胡祖尔人(喀尔巴阡山的一支斯拉夫人)在圣诞节头一天(引者按:宜译'前一天'或'前夕')摩擦木头取火,一直烧到'第十二夜'"(902 页。参看 901 页所述德国、法国烧圣诞木柴的习俗)。

"欧洲许多地方的农民从很古的时候起,遇到灾荒的时候,特别是他们的牲口受到瘟疫袭击的时候,还常常不定期地举行一种篝火会仪式",所燃之火"一般称为净火"[29]。"为了点燃净火,必须先把附近地方的一切灯火熄灭,连一点火星也不能留"(903 页)。"点燃净火的方法照例是用两块木头摩擦;不能用石头或铁取火"(904 页)。净火点燃后,"用它点起篝火来,待到篝火火苗弱下去的时候,人们就立即把有病的牲口从炭火上赶过",以去除疾病(905 页)。"人们从火里取些正燃着的火炭带回家中用以点燃他们家里的火"。"净火的灰也撒在田里以保护庄稼不受虫害。有时拿回家去,当作治病的药物……"(906 页)。

举行定期或不定期的篝火会的人们,普遍认为篝火,特别是用两木摩擦等比较原始的方法点燃起来的篝火,"有利于庄稼生长、人畜兴旺,或积极促进,或消除威胁他们的雷电、火灾、霉、虫、减产、疾病,以及不可轻视的巫法等等"(907 页)。圣诞木柴也有类似作用(901—902 页)。

在篝火节中还往往在篝火中焚烧偶像。这种偶像有些是象征巫觋的,有些则是象征"树精或植物精灵"的(919—920 页)。从篝火节中的有些习俗来看,在古代显然曾在这种场合把活人当作"树精和谷精的代表"而烧死(921—922、936—938 页)。杀死代表树精或植物精灵的活人的习俗,是确实存在过的。其目的

是为了促进作物春天复苏和增产，请参看《金枝》第 28 章《处死树神》和第 47 章《里提尔西斯》。

此外，《金枝》中还有少量其他有关改火和寒食的资料。

在北美洲的克里克印第安人中，每年七月或八月谷物成熟时举行布斯克节（即尝新节）。“为了准备仪式，村里全部的火都熄灭掉”。人们还要“严格戒食两夜一天”。戒食结束那天下午太阳偏西时，“传信人喊话，要所有的人都留在屋子里，不能做坏事，一定要熄灭并扔掉旧火，一点火星也不留”。“然后最高祭司摩擦两块木头，取得新火……人们认为这个新火能赎偿谋杀以外的一切过去的罪恶。”接着最高祭司举行祀火仪式并发表讲话。“这时就拿一些新火放在广场外面；妇女高高兴兴地带回家去，把它放在她们清洁的炉灶上。”（698—700 页）。

孟加拉的孔德人在举行了祈求“一年四季风调雨顺，人寿年丰”的杀人祭祀后，“在这以后的三天内人家都不打扫，有的地方则严格保持沉静，不许点火，不许砍伐树木，不接待生人”（629—630 页）。这里没有提到改火，但三天不许点火必然寒食，是可想而知的。

在《金枝》提供的资料之外，我们再介绍一个我国少数民族的改火的例子。过去，云南的景颇族在农业生产过程中要举行很多宗教仪式。其中最大的祭鬼活动是祭“龙萨”。“祭龙萨一般是一年举行二次，一次在农历二、三月间，时值破土播种，目的是祈求诸鬼保佑，五谷丰稔”。在仍保留着刀耕火种、砍倒烧光的农业生产技术的地区，“在第一次祭龙萨时，家家户户均熄灭了火，在祭祀中重新求取‘火种’。取火方法系用两片竹子作剧烈摩擦而生火，称为‘新火种’，并用这火烧去旱地上已砍伐的林木。这种

原始的取火方法长期在宗教中被保留下来，他们相信这样取得的火，是人们生产和生活安全幸福的象征，它能克服人们所不能克服的困难，给人们创造奇迹”。[49]景颇人对改火中取得的新火的看法，跟欧洲人很相似。

由以上所举的资料来看，改火显然是分布很广的一种古老习俗。世界各地的改火习俗，在举行时间、取火方式和所要达到的目的等方面，有相当大的共同性。取火方式的相似是显而易见的。欧洲举行篝火节的时间，最常见的是春天和仲夏。春天的篝火节多在四旬斋的第一个星期日（时在初春）和复活节前夕（通常在春分跟清明之间，即在仲春、季春之交）举行。此外，在接近冬至的时候烧圣诞木柴的习俗，也应是改火的遗迹。这些活动举行的时间跟我国古代的改火相似得使人吃惊。从篝火节的情况来看，人们显然认为改火能起多方面的好作用，不但能去除疾病，而且还能达到防止自然灾害、促进作物生长等目的。《周礼》、《管子》只说改火有救疾、去毒的作用，显然是片面的。这可能是由于在它们成书的时代，改火的习俗已渐趋衰微，人们对其意义已经不能全面理解的缘故。

在欧洲，人们常常认为举行篝火节能起“保护田地不受雹灾，房舍不受雷电袭击”的作用（《金枝》916—917 页）。圣诞木柴也有“保护房子免受火灾，特别是免遭雷击”的作用（同上 902—903 页）。还有些人“拿一块圣诞木到田里，以防冰雹”（同上 902 页）。从前面已经引过的古书里关于不遵寒食之俗就会发生自然灾害的一些说法来看，我国古代的改火无疑也曾被认为具有上述那类作用。魏武《明罚令》说，俗传废寒食“乃致雹雪之灾”。《荆楚岁时记》注说，违犯寒食“则雨雹伤田”。石勒末年有雨雹电

震之变，一般都归咎于禁寒食。《癸辛杂识》也说"相传火禁不严则有雨雹之变"。这些从反面说明，古人认为遵循寒食之俗就能避免雨雹等灾害。寒食的这种作用显然本来就是改火的作用。在改火之风衰微以后，寒食之风还流行了很长一段时间。因此改火的某些作用被说成本由改火引起的寒食的作用，是很自然的事情。

防止雨雹等灾害，对农业极为重要。《荆楚岁时记》注强调雨雹的"伤田"，就说明了这一点。此外，在欧洲，人们还普遍认为篝火节点燃的火能防止对作物的其他危害（如虫灾），并能直接促使作物增产（参看《金枝》第62章《欧洲的篝火节》中的有关各节）。总之，在古人心目中，改火无疑是为了保证农业收成所必须进行的一件事。

春天是主要的播种季节。春天举行的改火应该跟农业生产有特别密切的关系。景颇族在夏历二、三月间举行的改火，甚至直接跟烧旱地上已砍伐的林木这一重要农事活动结合了起来。这是很值得注意的。寒食的时间以在清明前一两天为最普遍。我国古代改火盛行之时，最普遍的举行时间也应该在此前后，即大致在夏历二、三月间。这正是古代北方主要作物谷子播种的适宜时节。当时，在这一时节举行的改火，非常可能也是直接跟农事活动结合在一起的。

前面说过，古代仲春修火禁，季春出火，应该跟春季改火有关。季春所出的火应该就是二、三月间改火所取得的新火。《礼记·郊特牲》说："季春出火，为焚也。然后简其车赋，而历其卒伍，而君亲誓社，以习军旅。"认为季春出火是为了田猎焚莱[2]。但是根据《周礼》等书关于田猎的记载，从冬天到仲春都可以用

火田。因此自郑玄以来，学者们多认为《郊特牲》所记有误，主张季春出火是指出陶冶之火而言的[29]。我认为"季春出火，为焚也"应是《郊特牲》所记的一句古语，"焚"本是指农业上的焚田而言的。这就是说，我国古代曾经跟景颇族一样，有过在夏历二、三月间用改火所得的新火烧山焚田的习俗。大概古人也象景颇人一样，认为用这样的火焚田能使农业生产顺利进行。我国古代的农业无疑经历过相当长的焚田而耕的阶段。在这种农业中，一般似乎都在夏历二、三月时进行焚田活动。除景颇族外，如云南西双版纳的攸乐人在过去进行刀耕火种的农业生产时，也是"每年秋收前后即动手砍山刈草，一直砍到冬腊月，到次年二、三月砍倒的草木晒干，便开始烧山"[30]。所以把"季春出火，为焚也"的"焚"解释为农业上的焚田是很合理的。后人由于对上古农业情况不了解，就感到这句话不可理解了。季春焚田用的是改火后的新火，仲春修火禁原来大概跟防止人们过早地用旧火焚田有关。

从以上所说的来看，《周礼》、《管子》对改火的作用的说法是很片面的，在较古时代人们的心目中，改火的作用要广泛得多、重要得多。改火跟农业的密切关系尤其值得注意[31]。

现在应该来讨论把改火看作寒食的起因，跟介子推焚死传说早在人们对改火还没有感到陌生的时候就已经出现这一事实究竟有没有矛盾的问题了。我们认为介子推焚死的故事是以跟改火有关的古老习俗为背景而编造出来的。为了答复上面提出的问题，必须先把这一点讲清楚。

我们先来看一下产生介子推焚死传说的介山地区跟古代传说中与农业有关的神话人物的关系。一般认为在今山西中部介休县境的绵上和绵山（也称介山）就是介子推故事中的绵上和绵

山。顾炎武在《日知录》卷31《绵上》条中对此提出了怀疑。他说：

> 然考之于传（引者按：指《左传》），襄公十三年，晋悼公菟于绵上以治兵，使士匄将中军，让于荀偃。此必在近国都之地。又定公六年，赵简子逆宋乐祁，饮之酒于绵上。自宋如晋，其路岂出于西河介休乎？……今翼城县西，亦有绵山，俗谓之小绵山，近曲沃，当必是简子逆乐祁之地。今万泉县（引者按：现已并入万荣县）南二里有介山。《汉书·武帝纪》：诏曰：朕用事介山，祭后土，皆有光应。《地理志》：汾阴，介山在南（原注：今万泉，古汾阴也）。《扬雄传》：其三月将祭后土，上乃帅群臣，横大河，凑汾阴。既祭，行游介山，回安邑，顾龙门……雄作《河东赋》曰：灵舆安步，周流容与，以览于介山，嗟文公而愍推兮，勤大禹于龙门。《水经注》亦引此，谓晋《太康记》及《地道记》与《永初记》并言子推隐于是山，而辨之以为非。然可见汉时已有二说矣。

顾氏所说的，在今山西西南部的介山地区，可能是最早产生介子推传说的地区。山西中部介山地区的介子推传说，可能是从这里传过去的。

山西西南部的介山地区有汾阴后土祠，又有稷山（即稷王山），相传为后稷教民稼穑之地。《御览》45引《隋图经》："稷山在绛郡，后稷播百谷于此山。"（编按：《左传·宣公十五年》："晋侯治兵于稷，以略狄土。"杜预注："稷，晋地，河东闻喜县西有稷山。"可见稷山之名当颇古。）《水经注·汾水》："（稷山）在水南四

十许里，山东西二十里，南北三十里，高十三里，西去介山十五里，山上有稷祠。”可知介山与稷山极为相近。钱穆认为汾阴后土祠和介山也都应该与后稷有关[8]。他还认为介休的介山跟也称“厉山氏”的“烈山氏”有关。他说：

> 厉之与烈，界之与厉，皆以声转相通。《周官·山虞》“物为之厉”郑注“每物有蕃界也”。此以厉、界声通互训。然则介休之界山即厉山、烈山也。……窃疑汉魏以来相传焚山之事（引者按：指介子推事）即自古烈山氏之遗说也。古之稼穑，其先在山坡以避水潦，烈 [illegible] 木而火种，曰菑畬。故神农氏又称烈山氏。后既以烈山为厉山、界山，乃误及于介之推，因以炎帝之“烈山”误传为介推之“焚山”也[9]。

《左传·昭公二十九年》：“有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”烈山氏之子也是稷神，那么稷山也未尝不可以说跟烈山氏有关。钱氏之说是否全都可信，还有待研究。但是山西西南部的介山地区跟古代传说中的农神稷有密切关系当是事实。钱氏认为介子推传说中的焚山有古代火耕的背景，也是很有启发性的。

前面说过，从起源于改火的篝火节的习俗中，可以看出古代曾在这种场合，把活人当作树精或谷精的代表在篝火中烧死，以求促进庄稼生长，获得丰收。在《金枝》第28章《处死树神》和第47章《里提尔西斯》里，还可以找到不少把活人当作树精或谷精的代表而处死，以求达到同样目的的事例。在中国古代与农业生

产有密切关系的改火习俗中，非常可能也有过为了同样的目的烧死同样性质的人牺的内容。

稷是谷物的名称。后稷既可以说是农神，也可以说是谷神，亦即谷精。应劭《风俗通义·卷八·祀典》引《孝经说》："稷者，五谷之长。五谷众多，不可遍祭，故立稷而祭之。"[68]应劭以此说为悖。其实这很可能代表了对作为神的稷的比较原始的看法。稷跟介山地区有密切的关系，古书中又正好有"稷勤百谷而山死"的传说（见《国语·鲁语上》）。由此看来，用来解释寒食的起源的介子推焚死传说，应该就是以改火活动中用新点燃的火烧死代表谷神稷的人牺的习俗为背景的。在欧洲的篝火节中，代表植物精灵的偶像"有时绑在一棵活树上，连树一起焚烧"（《金枝》920页）。这跟介子推抱树而烧死不是很相似吗？在古罗马每年春天哀悼和欢呼阿蒂斯（弗雷泽认为是植物神）的死亡和复活的节日活动中，有这样的内容："在三月二十二日到树林里砍一棵松树，拿到库柏勒神殿里去，当一尊大神供起来……把一个青年人的偶像（毫无疑问，就是阿蒂斯）绑在树干的正当中。"（《金枝》508页）这跟王肃所记的设桂树让介子推的神魂有所依凭的传说也有相类之处。代表阿蒂斯的偶像扎在树上，保存一年之后，也是被烧掉的（同上513页）。总之，焚死的介子推的原型应该是改火中被当作谷神的代表而烧死的人牺。

前面已经说过，我国古代应该有过在仲春、季春之交改火焚田的习俗。既然介子推焚死之事有跟改火有关的古老习俗作背景，介子推传说中的焚山之事，当然就应该象钱穆所说的那样，具有火耕的背景了。

《金枝》指出，在某些比较落后的民族中，在祈求丰收的祭祀

中被杀死的人牺，被认为是有神性的。有些民族吃这种人牺的肉（625—626、627、632—633 页）。介子推传说中介子割股以食文公或割肉以续军粮的情节，是否也是以跟《金枝》所说相类的古老习俗作为背景的呢？这恐怕也不是没有考虑余地的。当然，在介子推传说产生的时候，上述那些野蛮的习俗无疑都已经只是模糊地存在人们的记忆之中了。

改火无疑是寒食的起因，但是寒食恐怕不仅仅是由于停火而产生的消极结果，它原来应该有哀悼在改火中代表神而死的牺牲者的意义。前面说过，孟加拉的孔德人在为求人寿年丰而杀人祭祀以后，三天内不许点火。这大概就是为了哀悼被杀的牺牲者。据弗雷泽的意见，孔德人的人牺也是作为神的代表而杀掉的[⑧]。此外，寒食原来甚至还可能有其他宗教或巫术上的意义。

到了在改火中烧死人牺早已成为历史、改火习俗已在渐趋衰微，一般人对改火和寒食的原来意义都已经不很理解的时候，人们很自然地会产生对寒食的起因，特别是对它所具有的哀悼性质的来源，作出他们所能理解的解释的要求。以跟改火有关的古老的旧习俗为背景的介子推焚死的故事，就是适应这种要求而产生的。这一故事出现时人们对改火还没有感到陌生这一点，显然不能成为改火是寒食起因的说法的反证。

改火已经停止举行而寒食的习俗却仍然存在的情况，很可能早在先秦时代，就已经在某些地方出现了。这种情况出现以后，原来的寒食日期就有可能改变，最可能发生的改变大概是跟相近的节日合并。所以我们在前面提到过的改火和寒食的时间不能完全相应的现象，如仲夏的改火在夏至而寒食则在五月五日，也不能成为改火是寒食的起因的说法的反证。

注释

① 《说苑》此章当采自《韩诗外传》卷 7 第 6 章。这两句《外传》作"鲍焦抱木而泣，子推登山而燔"。当有脱误。

② 许维遹《韩诗外传集释》243—244 页，中华书局，1980。

③ 《琴操》一书，《读画斋丛书》、《平津馆丛书》皆收之。后者据类书引文校改，非但未能还旧本面目，反而造成混乱，所以本文据前者引录。类书如《北堂书钞》卷 155、《艺文类聚》卷 4、《太平御览》卷 31 等引《琴操》此条皆为节录。唯《玉烛宝典》卷 2 所引基本完整。今选择较重要的异文随文注出。

④ 前人辨介子焚死之事者甚众，参看洪迈《容斋三笔·卷二·介推寒食》、顾炎武《日知录·卷二十五·介子推》。梁玉绳《人表考·卷三·介子推》。杜台卿《玉烛宝典》卷 2 已指出《史记》、《春秋传》记介子推事"并无割股被燔之事"。

⑤ 《类聚》无"疾"字，《书钞》无"为介子推故"五字，今已补足。《御览》27 引此文亦有脱误。

⑥ 王先谦《后汉书集解》引沈钦韩说。

⑦ 参看周天游《八家后汉书辑注》447—448 页，上海古籍出版社，1986。

⑧ 四库本《荆楚岁时记》"寒食"一节注文引周举移书文与此相同，当出一源。

⑨ 《类聚》4、《初学记》4、《御览》28、30、869 引此令皆为节录，参看严可均《全三国文》卷 2 魏武帝《明罚令》。

⑩ 《邺中记》有辑自《永乐大典》的《四库全书》本（丛书集成所收聚珍版丛书本即四库本）。但《大典》所引《邺中记》各条中，有显然转引自类书者，不但文有脱误，而且还有误入他书之文的情况。例如：《荆楚岁时记》注引陆翔《邺中记》"寒食三日为醴酪"条后，接引《玉烛宝典》"今人悉为大麦粥"条，《初学记》4 如式抄录之。《御览》30 亦引此文，但在"《玉烛宝典》"上加"案"字，与《邺中记》文合为一条。四库本《邺中记》收"寒食三日为醴酪"条为附录部分最后一条，也有"按《玉烛宝典》……"之文。可见《大典》此条一定是自《御览》或其他书转引，而不是直接引自原书的。《四库全书提要》"邺中记"条说"寒食一条引隋杜台卿《玉烛宝典》，时代尤不相蒙"。其实这是《大典》引书之误，跟《邺中记》原书毫不相干。由于存在上述情况，本文引《邺中记》不根据四库本，而用《玉烛宝典》引文。《邺中记》中关于寒

食的文字，《荆楚岁时记》注、《书钞》155、《类聚》3、《御览》30、31、858、859等都曾加以引用，但文字似乎都不如《宝典》所引近真。各书引文可以纠正《宝典》引文或可供参考之处，随文注出。《宝典》卷2所引《邺中记》文，四库本及《御览》等书皆分作两条，即"作干粥"为一条，"作醴酪"为一条。

⑪《书钞》115、《御览》31引《邺中记》此条，条首之文不作"俗人"而作"并州俗"，跟上条"并州之俗以冬至后百五日为介子推断火冷食三日"相矛盾。四库本此条之首亦作"并州俗"，"并州之俗(《类聚》4、《御览》31皆作'并州俗'，又无下文'以'字)以冬至后百五日……"条之首则不作"并州俗"而作"邺俗"(其下亦无"以"字)，与《宝典》、《类聚》、《御览》不合，疑是《大典》或其所据引之书为了弥缝上述矛盾而臆改的。《宝典》此条之首作"俗人"，与上条无矛盾，大概保持了原本面貌。

⑫ 此书通行本有汉魏丛书本和宝颜堂广秘笈本两种，四库本同后者(参看余嘉锡《四库提要辨证》442页，中华书局，1980)。二者皆非完本。内容以后者为多，但也有些文字只见于前者而不见于后者。今据四库本引录，而以汉魏丛书本补充之。

⑬《荆楚岁时记》之注相传为隋杜公瞻作。余嘉锡《四库提要辨证》："《通志·艺文略》著录此书，已题杜公瞻注，则新、旧唐志著录之杜公瞻书二卷(引者按：指杜公瞻《荆楚岁时记》2卷)，即此书之注。然今本九月九日条下注乃曰：'按杜公瞻云，九月九日宴会，未知起于何代，然自汉至宋未改，今北人亦重此节。'(原注：《御览》卷32引此注与今本同)殊不类自叙之语。"(444—445页)余氏又疑今本注文可能有宗懔原文混入其中(445—446页)。

⑭"打毬"以下八字见汉魏丛书本，四库本脱落。"打毬"注引刘向《别录》："蹴鞠，黄帝所造，本兵势也。或云起于战国。"《初学记》4所引同。《御览》30引刘向《别录》此条，"蹴鞠"上有"寒食"二字，疑是以意增加的。《别录》言蹴鞠事，是否已与寒食联系起来，尚待研究。

⑮"别煮饧沃之"句，《岁时记》注、《初学记》4引作"引饧沃之"，《御览》30引作"别饧沃之"，四库本《邺中记》作"别以饧沃之"，皆有误。四库本《邺中记》"别"下"以"字，疑是《大典》或其所据之书臆增的。

⑯ 见《初学记》4、《御览》30。《类聚》4亦有此诗，当为后人所附入，看汪绍楹《校艺文类聚序》，上海古籍出版社1982年版《艺文类聚》卷首17—18页。

⑰ 此条据元翟佑《四时宜忌》引，在通行本《酉阳杂俎》中未检得。翟书已收入丛书集

成。

⑱ 从此注看，李贤所注《周举传》中的周举吊书所说的寒食之月应为“春中”而非“冬中”，与《宝典》、《类聚》等所引范晔《后汉书》同，今本《后汉书·周举传》当经窜改〔这并不等于说“冬中”寒食之事根本不存在，因为《御览》所引《汝南先贤传》与今本《后汉书》相合，《御览》等所引司马彪《续汉书》所记周举吊书虽无“冬中”一句，但跟今本《后汉书》一样也说“盛冬去(《书钞》作‘灭’)火，残损人命”〕。但是也有可能李贤作注时没有联系上下文仔细考虑，因此产生了矛盾。疑莫能定，有待研究。

⑲《中国古代社会新研》17—19页，开明书店，1948。

⑳《中国古代社会史》165—167页，华冈出版有限公司，1977年第三版。此书是改编《中国古代社会新研》而成的，新加入的内容不多。

㉑ 参看黄盛璋《关于侯马盟书的主要问题》，《中原文物》1981年2期28—29页。

㉒ 此奏书由二简合成，见《居延汉简甲乙编》(中华书局，1980)。二简的编号为10·27(即《居延汉简甲编》91)与5·10(即同上92)。

㉓《于豪亮学术文存》182—183页，中华书局，1985。

㉔ 我们所用的《金枝》是中国民间文艺出版社1987年出版的《金枝》节本的译本。译者是徐育新、汪培基、张泽石。下文中引自《金枝》的文字或内容后所注的，就是这一译本的页码。

㉕ “篝火节”原文作Fire－festivals，其实可以译为“火节”或“火会”。

㉖ “净火”原文作need－fire，此译本中有时译为“特需火”。

㉗ 杜国林《云南景颇族的宗教信仰》，《人文科学杂志》1958年3—4期11页。

㉘ 上引《郊特牲》文郑注：“谓焚莱也……君亲誓社誓吏士以习军旅，既而遂田，以祭社也。”

㉙ 参看《礼记·郊特牲》郑注、《周礼·夏官·司爟》郑注及孙诒让《正义》。

㉚ 杜彬《攸乐人解放前的社会历史初探》，《民族团结》1963年10—11期44页。

㉛《周礼》还有“季秋内火”之文。《夏官·司爟》：“季春出火，民咸从之。季秋内火，民亦如之。”郑注：“火所以用陶冶，民随国而为之。郑人铸刑书，火星未出而出火，后有灾。郑司农云：以三月本时昏心星见于辰上，使民出火。九月本黄昏心星伏在戌上，使民内火。”我怀疑“季秋内火”之说是根据天象添加出来，以与“季春出火”相

配的。一般认为《左传·襄公九年》所说的"以出内火","季春出火""季秋内火"。可是"以出内火"的"火"究竟应该如何解释还是个问题。杨伯峻《春秋左传注》在此句下注曰:"此火亦系行星之火星,前人解为水火之火,不可从。"(963页,中华书局,1981年)但是,对"季秋内火"也还可以作另一种解释。根据上文所引述的攸乐人的农业生产情况来看,在准备明年焚田耕种的土地上,从秋收前后起就有被砍刈的草木了,可是要到明年二、三月才能焚烧。"季秋内火"也许意味着不准人们在季秋到明年出火之时这段时间里焚烧田地上的草木。那么,这便应该跟"季春出火"一样,是从焚田耕作阶段遗留下来的一种古老规定。郑玄陶冶之火的说法恐怕不可信。

㉜《周初地理考·三、后稷篇·(九)(十)》,《燕京学报》第10期。

㉝ 同上《二、姜氏篇(三)》。

㉞ 参看王利器《风俗通义校注》下册356页。

㉟《金枝》628—632页。631页16行"由权威人士充当默利亚奉献给大地女神"一句翻译有误。此句似可译为"默利亚被我们的权威们描述为讨好大地女神的牺牲。"

原载刘梦溪主编《中国文化》第二期,三联书店,1990。
又收入拙著《古代文史研究新探》。

杀首子解

《墨子》等书记古代南方有杀首子而食之的习俗。《墨子·节葬下》：

> 子墨子曰：……昔者越之东有轂沐之国者，其长子生则解而食之，谓之宜弟。（《列子·汤问》略同）

同书《鲁问》：

> 鲁阳文君语墨子曰：楚之南有啖人之国者桥，其国之长子生则鲜（"解"之误字）而食之，谓之宜弟，美则以遗其君，君喜则赏其父。

《后汉书·南蛮传》说南蛮地区"其西有噉人国，生首子辄解而食之，谓之宜弟，味旨则遗其君，君喜而赏其父……今乌浒人也"。"噉"、"啖"一字，噉人国就是《墨子》的啖人之国。汉以后的乌浒蛮未必就是《墨子》所说的啖人之国的后人，但是他们无疑也有杀首子而食之的习俗。

《汉书·元后传》记京兆尹王章对成帝之问说：

> 羌胡尚杀首子以荡胸正世，况于天子而近已出之女也。

颜师古注："荡，洗涤也。言妇初来，所生之子或他姓。"可知汉代的羌胡也有杀首子的习俗。但据王章所言，其动机似与上述南方民族有异，杀后是否食之亦不可知。

古书中又有易牙蒸首子而献于齐桓公的记载。《韩非子·二柄》：

> 桓公好味，易牙蒸其首子而进之。

同书《十过》记管仲临终时答桓公之言，也曾提到此事：

> 君之所未尝食，唯人肉耳，易牙蒸其首子而进之。

同书《难一》和《管子·小称》都有跟《十过》类似的记载，不具引。《韩非子》各本，"首子"多讹作"子首"。《二柄》篇顾广圻校语说："藏本、今本'子首'作'首子'。案：作'首子'为是，《汉书·元后传》有'首子'可证。《十过》及《难一》同。"其说甚是。宋翔凤《过庭录》卷十三《易牙蒸其首子而进之》条，在《元后传》外，更引《墨子》与《南蛮传》，力辨作"子首"之非，说更详尽。《管子·小称》的"首子"，《群书治要》误作"子首"，孙星衍、戴望反据以校《管子》，许维遹已正其误。[1]

《淮南子·主术》说：

昔者齐桓公好味，而易牙烹其首子而饵之。

《韩非子》、《管子》都说蒸首子（“蒸”，《管子》作“烝”），《淮南子·精神》高诱注也说：“齐桓好味，易牙蒸其首子而进之。”《主术》“烹其首子”的“烹”字，也许是“蒸”字之误。

杨树达《易牙非齐人考》和许维遹《管子校释》（见《管子集校》），都引《墨子》所说的食首子之俗，来解释上述易牙的行为。杨氏说：“……越东、楚南、西羌并有杀首子进君之俗（引者案：羌胡所杀首子是否进君实不可知），易牙蒸其首子，进于齐桓，为齐桓所好，正所谓‘美则以遗其君，君喜而赏其父’者也。窃疑易牙本夷戎之类、非中国之民，本其国俗以事齐桓，故进蒸子而不以为异。”[2]他指出古书中“易牙”或作“狄牙”，认为易牙当是狄人。[3]

古书中还有尧杀长子的传说。《庄子·盗跖》：

盗跖大怒曰：……尧不慈，舜不孝……

满苟得曰：尧杀长子，舜流母弟……

《释文》引崔注：“尧杀长子考监明。”这一传说也应是以古代杀首子的习俗为背景的。

有的学者认为“孟”字的构造也反映古代有杀首子而食之的习俗。夏渌《释孟》说：“古代民俗存在过‘长子’、‘首子’被解而食之的陋习，文字中用皿盛子，表示被食的‘孟子’即‘长子’、‘首

子'，'孟'从而产生'首'、'始'、'长'之意……"[4]此说值得注意。不过《说文》说"孟，长也。从子，皿声"，把它看作一个纯粹的形声字。"孟"的字形究竟应该如何解释，尚可进一步研究。

从上文所述看，在古代中国的边裔地区似乎相当普遍地存在过杀首子的习俗，而且首子被杀后往往被分食，并被献给君主。估计在较早的时代，中原地区大概也存在过这种习俗。产生这种在现代人看来十分荒谬的习俗的原因，究竟是什么呢？

吕思勉《先秦史》把杀首子跟春秋时代邾、鲁等国用俘虏为人牲看作相同的风俗。[5]首子跟俘虏的身分有天壤之别，吕氏的说法显然把问题简单化了。

据前面引过的王章的说法，羌胡杀首子是由于父亲怕第一个儿子实际上是他人之子。此说得到了一些近代的学者的赞同，并被用来解释其他杀首子的现象。章炳麟《检论·序种姓上》认为羌胡杀首子，辖沐国解长子而食之，都是由于"妇初来也，疑挟他姓遗腹以至，故生子则弃长而畜稚"。杨树达《易牙非齐人考》认为《元后传》所谓"荡胸正世""为杀首子之真因"，《墨子》等书所谓"宜弟""乃俗成后文饰之辞耳"。[6]马长寿《中国四裔的幼子承继权》把杀首子跟幼子承继权联系起来，看法跟章氏相近。[7]怀疑首子是他人之子，似乎不必把他杀死，更没有必要杀而食之。所以我们认为，以这一原因来解释曾经广泛流行的杀首子的习俗，是不合理的。

从民族学资料来看，被杨树达否定的宜弟之说，倒是有道理的。为了证明这一点，需要从古代献新的习俗说起。

世界各地几乎都流行过献新之祭，即把田地上的第一批收获和头生仔畜等献给鬼神。沙利·安什林《宗教的起源》对这种

祭祀的意义作了如下解释：

> 农业崇拜的祭祀似乎可以使人们安全地使用农、畜产品；祭祀的目的是维持畜群的生命并使在收获之后变得光秃秃的、似乎因为植物精灵的遗弃而已经死去了的土地肥沃起来，这种祭祀通常是庆祝第一批收获的典礼：拿畜群和收成的一部份来作为祭品，是为了保全其他所有的收获。在把神所应得的一份献给他之后，剩下的就可以放心大胆地拿来作为食物了……®

作者在这里还提到第一批收获含有作物等的“精灵”的问题，由于跟我们的讨论没有多大关系，就不引录了。

中国古代的“尝”祭就是献新之祭。《礼记·少仪》：“未尝不食新。”郑注：“尝谓荐新物于寝庙。”《周礼·春官·肆师》：“尝之日，涖卜来岁之芟。”郑注：“尝者，尝新谷。”《礼记·月令》说，孟夏之月“农乃登麦，天子乃以彘尝麦，先荐寝庙”，仲夏之月“农乃登黍，是月也，天子乃以雏尝黍，羞以含桃，先荐寝庙”，孟秋之月“农乃登谷，天子尝新，先荐寝庙”，仲秋之月“以犬尝麻，先荐寝庙”，季秋之月“天子乃以犬尝稻，先荐寝庙”，季冬之月“命渔师始渔，天子亲往，乃尝鱼，先荐寝庙”。《逸周书·尝麦》：“维四年孟夏，王初祈祷于宗庙，乃尝麦于大祖。”与《月令》孟夏尝麦相合。由于秋季是最大量的谷物成熟的季节，“尝”后来成为秋祭之名。在古代，“未尝不食新”是必须遵守的戒律。《史记·龟策列传》褚少孙补，记宋元王博士卫平列举桀、纣罪行之语，就有“逆乱四时，先百鬼尝”一条。

下面举一些世界其他地方曾经存在过的献新祭的例子。

“中美的马耶人(Mayas)说农业的神名为巴南毋(Balam)是一个长头的老人,初次收获的东西应当先祭献他,否则必降祸。其他民族信有农耕的神的甚多,而供献初获物的风俗也很常见。”[9]

在殖民以前的北美易洛魁人中,称为“我们的兄长”的战神很受崇拜。易洛魁人“在森林里或在打猎时,在水上和在任何危险的情况下,都要向他祈祷。用第一批得到的果实和野味献祭他。”[10]

“在北罗得西亚,坦噶尼喀湖西面的 Yombe 人禁止吃第一批收获物,直到酋长在 Kalanga 山顶他祖先的坟墓前献上了一头公牛,并在神龛前供上了盛在罐里的新酿啤酒和用第一批收获做的粥。然后,坟墓周围土地上的草被仔细清除,公牛的血被洒在泥土上。在为收成感谢了祖先的灵魂,并请他接收第一批收获的祭品之后,酋长回到村中。村子里举行宴会,吃被杀公牛的肉和那种酒和粥,接着就跳舞。”[11]由于血是给予生命的,人们往往认为有血的祭品比无血的更能起作用。Yombe 人献第一批收获物时还要杀公牛,大概就出自这种考虑。[12]《月令》所说的尝祭,除献初获的作物外,还要用鼬、雏、犬等动物,可能由于同样的原因。

“在印度南部的印度人中,吃新米是一种家庭宴会,叫作邦哥尔。新米用新锅煮,点火的时间是按印度天文家的推算,在太阳进入南回归线那一天的中午。……新煮的米一部分献给甘尼萨神像;然后每人吃一点。印度北部有些地方,新谷的节会叫做‘呐梵’(Navam),意即‘新谷’。新谷成熟时,所有者拿着吉兆物

件到地里去，摘五、六根春播的大麦穗，摘一根秋播的小米（引者案：据原文似应译为："新谷成熟时，主人依据预兆，到地里去，在春季作物中摘取五、六个大麦穗，在秋季收获中则摘取一个小米穗。"）带回家，和上粗糖、黄油和凝乳。一部分以村神和祖先的名义扔在火里；其余的全家吃掉。"[13]

"许多希腊城邦……长期不断地把他们收获的头批大麦小麦运到埃莱夫西斯去，作为感恩祭品献给得墨忒耳和珀耳塞福涅这两个女神……特欧克里图斯说，在科勒岛上，在飘着香气的夏季，农民把头批收获送给得墨忒耳，因为是她使他们的谷场上堆满大麦……"[14]在古代雅典还有法律规定，要雅典人"每年荐新于祖先"。[15]

在《圣经》里也可以看到关于献新祭的资料。"摩西立法确立了拿家畜和它们的头生仔畜祭祀的制度（见《出埃及记》第13章第2、第15节与第34章第19、第20节）。……随着农业的发展，就产生了在各个地方的神殿，后来是在耶路撒冷的神殿拿第一批收获的果实来献祭的作法（《利未记》第23章第10、11、12、14节）。"[16]

尤其值得注意的是被献的新物中甚至有头生的子女。腓尼基人、迦太基人和以色列人都有过以头生子女作祭品的习俗。[17]《圣经》的《出埃及记》说："要把所有头生的分别出来供献给我；凡是以色列子弟中间母亲头胎所生的无论是人或是牲畜，都应该归我……你应该把凡是母亲头胎所生的都献给雅赫威。你的牲畜中所有初生的公畜，也应该归于雅赫威。你可以用羊羔来赎所有头生的驴；若不代赎，就应该打断它的颈项。你的子弟中的每一个头生子你也可以赎。"[18]又说："你要把你的第一批谷物和

你第一次榨出的酒献给我，不可迟延；你要把头生的儿子献给我；你的牛、羊也是如此……"[19]此外，如上帝要亚伯拉罕把他的第一个正妻撒拉所生的儿子以撒献为祭品的故事，[20]耶弗他（或译"耶弗大"）被迫把独生女儿献给上帝的故事，[21]也许都是以献头生子女的习俗为背景的。《出埃及记》等所说的赎取头生子，应是后起的比较文明的方法（在亚伯拉罕献以撒给上帝的故事里，最后也是以一头公羊代替以撒作祭品的）。

我国古代杀首子的习俗，显然也应该解释为把头生子女献给鬼神。在古书的有关记载里没有提到杀首子的祭祀性质，是由于记载的人对这种习俗缺乏深入的了解。献第一批收获于鬼神，是为了能平安地保有、食用收获的其他部份，并在来年继续得到新的收获。献首子当然也是为了以后能得到新的孩子，并使他们能够安全地成长。所以《墨子》说杀首子是为了"宜弟"，是很有道理的。羌胡杀首子，主要也应该是由于这一原因。

弗雷泽在《金枝》里说："在古代希腊，看来至少有一家很古的王室，其长子总是代替他们的父王作牺牲献祭的。"[22]他以国王设法把自己的"致命的责任推给子孙"，作为以长子为祭祀牺牲的习俗产生的原因。[23]我们怀疑，他所说的那种希腊习俗，在最初产生的时候也是跟前面所说的杀首子习俗同性质的。

我国自古以来认为吃献祭过的食物能得福，所以祭祀之后有"归胙"、"归福"之事，即把献祭过的酒肉送给有关的人吃。我国献新之祭中的祭品，在祭祀之后一般也应该是被吃掉的。在世界各地，"把尝新圣餐和向神或精灵献新谷同时举行"的情况是相当常见的。[24]在这种情况下，尝新圣餐的食物往往就是，或包括献新祭中所献的食物，如上面举过的 Yombe 人的例子。又如

“在雅典，人们在布丰尼亚节，把第一批的收获物放在宙斯·波里昂的祭坛上；然后让一些公牛到祭坛前来吃掉它们。人们从这些公牛中挑出一头来宰掉，因为它吞食了谷物的灵魂”，这头牛的肉就被分给在场的人吃掉。[29]

我国古代有些地方杀首子后还要“食之”。这无疑具有献新祭后的圣餐的性质，其目的应是求福、“宜弟”。对似乎非常不合情理的食首子的残酷习俗来说，除此之外恐怕就很难找到合理的解释了。

在基督教的传说里，作为上帝的儿子、上帝的羔羊的耶稣基督，为了赎人们的罪而自愿承担死亡。这一传说最初也许意味着基督为了免除人们献出头生子的痛苦而自愿作为牺牲。所以基督教圣餐中分食象征基督血肉的酒和面包，最初可能也是象征分食已献神的首子的。

在献新祭和尝新圣餐之类的仪式里，君王（包括比较原始的社会里的酋长、祭司一类人）往往起极为重要的作用。沙利·安什林指出，在非洲有的地方的这类仪式里，“臣民们对土王的依赖，就像是对神的依赖一样。中国的情况也是如此，在中国，天子拿最初的收获物祭祀自己的祖先，并且比他的所有臣民更先尝到这些食物”。[30]有时，君王由于被视为神，直接成为献新的对象。“西非刚果王国有一位大祭司名叫奇托姆或奇托姆伯，黑人把他当作地上的神，天上的最高权力者。每年新谷登场，首先要向他奉献，然后才敢食用，否则违反规律，就有灾难降身。”[31]既然杀首子有献新祭的性质，食被杀首子有尝新圣餐的性质，我国古代有些地方杀首子后还要献于君的现象，也就完全可以理解了。易牙蒸首子献于桓公，也许是把他当作神来对待。

总之，杀首子而食之，是属于献新祭和尝新圣餐范畴的一种现象。其性质跟一般的用人牲和食人的习俗不能同日而语。以父亲怕第一胎是他人之子来解释杀首子的习俗，也是错误的。

最后，附带对跟杀首子习俗有关的易牙和齐桓公作些讨论。

前人多认为易牙就是见于《左传·僖公十七年》的雍巫。《史记·齐世家》"公曰：易牙如何"句《正义》："（易牙）即雍巫也。贾逵云：雍巫，雍（引者案：通'饔'）人，名巫，易牙也（《齐世家》下文'雍巫'下《集解》也引贾逵语，但'易牙也'作'易牙字'）。"《左传·僖公十七年》杜预注与贾逵说同。张佩纶《管子学》以易牙、雍巫、棠巫为一人，不可信；但认为"巫"非易牙之名，"雍巫即食医之类，乃官名"，则颇有道理。[28]易牙如真是一个巫，他蒸首子而进于齐桓公，除了有习俗的背景外，可能还有别的宗教上的意义。

据《管子·小称》，桓公嬖臣还有堂巫，《齐世家》"雍巫"下《索隐》引《管子》作"棠巫"，《吕氏春秋·知接》则称之为"常之巫"。"堂"、"棠"、"常"皆从"尚"声，音近可通。《齐世家·索隐》认为雍巫和易牙未必是一人，雍巫和棠巫则可能是一人。沈钦韩《春秋左传补注》说同。此说不可信。[29]《左传·襄公二十五年》有"齐棠公"，杜注："棠公，齐棠邑大夫。"棠巫应即棠邑之巫。棠巫亦称常之巫，与晋国梗阳邑之巫称"梗阳之巫"同例。[30]《吕氏春秋·知接》记桓公之言，说"常之巫审于死生，能去苛病"，可见他也是相当神秘的一个人物。

桓公另一嬖臣竖刁（即《左传》的"寺人貂"）是自宫的。《吕氏春秋·知接》记桓公之言，说"竖刁自宫以近寡人"。《管子·小称》记管仲之言，说"竖刁自刑而为公治内"。古代高卢僧侣有自

阉的习俗。[⑩]早期基督教视性交为罪恶，《新约圣经·马太福音》19章12节提及"为天国的缘故自阉的"人。[⑪]竖刁的自宫很可能有宗教背景。说他自宫是为了"为公治内"，恐怕是简单化了。易牙进首子本有习俗为背景，古书中却仅归因于桓公好味易牙求宠，情况与此相似。

据上所论，齐桓公似乎是一个很富于宗教气息的国君。可惜由于缺乏资料，已经难以详考了。

1993年5月2日写完

注释

① 见《管子集校》，《郭沫若全集·历史编》第6册224页。

② 杨树达《积微居小学述林》246页，中国科学院出版社，1954。

③ 同上246—247页。

④ 夏渌《评康殷文字学》322页，武汉大学出版社，1991。

⑤ 吕思勉《先秦史》244—245页，上海古籍出版社，1982。

⑥ 同②。

⑦ 《文史杂志》5卷9、10期合刊。

⑧ 沙利·安什林著、杨永等译《宗教的起源》103页，三联书店，1964。

⑨ 林惠祥《文化人类学》125页，商务印书馆。

⑩ 苏联科学院米克鲁霍-马克莱民族学研究所编、史国纲译《美洲印第安人》121页，三联书店，1960。

⑪ E. O. James《Sacrifice and Sacrament》27页，London：Thames and Hudson，1962。此书蒙伦敦大学亚非学院汪涛博士检示，书此志谢。

⑫ 同上。

⑬ 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译《金枝》696—697页，中国民间文艺出版社，1987。

⑭ 同上576页。

⑮ 古朗士著、李玄伯译《希腊罗马古代社会研究》181页，商务印书馆。

⑯ 同⑧104—105 页。

⑰ 同⑧103 页。

⑱《出埃及记》第 13 章第 2、12、13 节，译文据注⑧所引书 64 页。雅赫威即耶和华，指上帝。

⑲《出埃及记》第 22 章第 29、30 节，译文据注⑧所引书 103 页。

⑳《圣经·创世记》第 22 章第 2—10 节。

㉑《圣经·士师记》第 11 章第 30、39 节。

㉒ 同⑬425 页。

㉓ 同⑬428 页。

㉔ 同⑬703 页。

㉕ 同⑧106 页，参看注⑬所引书 674—675 页。

㉖ 同⑧105 页。

㉗ 同⑬257 页。

㉘ 张说见《管子集校》，同①222 页。

㉙ 参看杨伯峻《春秋左传注》374 页，中华书局，1981。

㉚ “梗阳之巫”见《左传·襄公十八年》。

㉛ 同⑧153、161、174 等页。

㉜ 同⑧174 页。

原载《中国文化》第 9 期，三联书店，1994。

编按：萧兵《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》238—241 页讨论解释弃子、杀婴原因的“宜弟说”时，引用了一些我们没有注意到的资料，并发表了一些很有启发性的意见，读者可以参阅。萧先生此书早在 1989 年就由上海文艺出版社出版，并曾赠我一册，我写此文时失于参考，是不应有的疏失。

“祭禽”解

《月令》季秋之月：“天子乃教于田猎……天子乃厉饰，执弓挟矢以猎，命主祠祭禽于四方。”类似的文字也见于《吕氏春秋·季秋纪》和《淮南子·时则》。《月令》郑玄注把“祭禽于四方”解释为“以所获禽祀四方之神”。《吕氏春秋》高诱注则说：“祭始设禽兽者于四方，报其功也，不知其神所在，故博求于四方。”《淮南子》高注同。

今按：从语法上看，把“祭禽”解释为祭祀禽兽的精灵，似乎更好一些。林惠祥《文化人类学》：“野蛮人每杀动物常对之谢罪，这便是由于视动物为有精灵的缘故。……基伯卫人每要出猎便先举行药的跳舞（引者按：似当译巫术的跳舞），以见好于禽兽的精灵。英属哥仑比亚的印第安人当鱼季到捞鱼开始的时候，便先对鱼儿行了礼，然后对他们说：‘你们鱼儿，你们鱼儿，你们都是酋长。你们是，你们都是酋长。’柬埔寨的斯堤因人以为动物也有灵魂，死后能够游行别处，所以如杀了一个动物，怕他灵魂回来，便对他谢罪，并供奉祭献。”（289页）中国古代于田猎时“祭禽”，其原始意义当亦如此。

《周礼·秋官·大司马》：“中冬教大阅……遂以狩田……致

禽，馆兽于郊，入献禽以享烝。”同书《春官·小宗伯》及《甸祝》也讲到田猎后“馆兽于郊”之事：

> 若大甸，则帅有司而馆兽于郊，遂颁禽。（小宗伯）
>
> 师甸，致禽于虞中，乃属禽，及郊馆兽，舍奠于祖祢，乃敛禽。（甸祝）

《周礼》郑玄注引《月令》“祭禽于四方”来解释“馆兽于郊”。很可能“馆兽”与“祭禽”同义，就是为了谢罪以食物祭祀禽兽。（编按：在“馆兽”之外，见于古书的“馆”的宾语都指接受食物者，可见把“馆兽”解释为祭祀禽兽，比解释为以禽兽祭神合理。《左传·僖公三十三年》：“见冀缺耨，其妻馆之。”杜注：“野馈曰馆。”祭禽兽在郊，故称“馆”。近人或以为《诗·豳风·七月》、《小雅·甫田》和《小雅·大田》的“馆彼南亩”，是说祭祀农神——参看张希峰《“田畯”“后稷”考》，《古籍整理研究学刊》1994年3期7页，可作此说旁证。）

《礼记·郊特牲》：“蜡之祭也……飨农及邮表畷、禽兽，仁之至、义之尽也。古之君子，使之必报之。迎猫为其食田鼠也，迎虎为其食田豕也。”也许蜡祭飨禽兽本来也有谢罪于禽兽的意思，《郊特牲》的解释是后起的。

原载萧兵主编《淮阴师专活页文史丛刊》110号，1981。
又收入拙著《古代文史研究新探》。

古文字学史论集

古文字学简史

古文字学(严格讲应称古汉字学)是以古汉字和各种古汉字资料为研究对象的学科。

按照中国传统文字学的观点,古文字指先秦时代的汉字。现代的文字学者多数认为秦统一后的篆文,即所谓小篆,也应该划入古文字的范围。20 世纪 70 年代以来,有不少秦和西汉早期的简牍和帛书出土。这些简帛上的隶书,字形还保留着篆文的不少特点,跟后来成熟的隶书有明显区别,因此有人主张把秦和西汉早期的隶书也看作古文字。按照这种意见,古文字可以说是隶书成熟之前的汉字。

在中国,对古文字的研究开始得很早,但是,长期以来是包含在作为"小学"一部分的传统文字学和以古铜器和碑刻等为主要研究对象的金石学里的,一直到 20 世纪才有"古文字学"的名称。人们所说的古文字学,内容并不一致,大体上可以分为广义和狭义两种。

广义的古文字学既包括对古文字本身的研究,也包括对各种古文字资料的研究。后一方面的研究继承了金石文字之学的传统,主要以各种古代遗留下来的实物上的古文字资料(如甲骨

卜辞、铜器铭文等)为对象,着重于释读这些资料,弄清它们的性质、体例和时代,并阐明研究这些资料的方法。这方面的研究也有人认为应该称为古铭刻学。在广义的古文字学里,这方面的研究往往被视为重点。狭义的古文字学主要以古文字本身为对象,着重研究汉字的起源,古汉字的形体、结构及其演变,字形所反映的本义以及考释古文字的方法。狭义的古文字学是文字学的一个分支。

古文字资料的种类很多。按照所研究的资料的范围,古文字学已经形成了甲骨学(以研究殷墟甲骨卜辞为主)、殷周铜器铭文研究、战国文字研究、秦汉简牍帛书研究(如去掉"秦汉"二字,可以包括对战国简册帛书的研究)等分支。

研究古文字的风气是在汉代开始形成的,汉代人所看到的古文字资料主要有三种。一种是先秦铜器的铭文,东汉许慎在《说文解字》的叙里说,各地"往往于山川得鼎彝,其铭即前代之古文"。西汉张敞"好古文字",宣帝时美阳(今陕西扶风)出土古铜鼎,他曾释读其铭文,事见《汉书·郊祀志下》。一种是相传为周宣王时太史籀所作的字书《史籀篇》的抄本。汉代人所说的籀文,就指《史籀篇》的字,其字体属于大篆。一种是所谓古文经,即秦始皇焚书时被藏匿起来的一些儒家经籍抄本,如汉景帝时或武帝初期鲁恭王在孔子故宅墙壁里得到的《尚书》、《礼》、《论语》等书。这些经籍抄本的字体既不是隶书,也不是小篆和籀文,汉代人多称之为古文。推崇古文经的经学家如许慎等人,认为这种字体比籀文还要早。但是据后人研究,所谓古文其实是战国时代东方国家(指秦以东各国)的文字。

汉代推崇古文经的那一派经学家,后人称为古文学家。另一

派经学家，反对古文经，只相信世代相传的本子，后人称为今文学家。古文学家为了读通古文经，必须从文字学的角度研究古文，所以往往同时是文字学家。他们进行了收集古文并把古文跟当时使用的文字相对照的工作，有些人还进一步对汉字的构造进行了理论上的研究。《汉书·艺文志》著录的《古今字》等书，当是前一方面工作的成果。六书说的建立是后一方面工作的成果。六书一词最早见于属于古文经系统的《周礼》。不过据近人研究，把六书解释为"造字之本"，大概是汉代古文学家的创造。公元1世纪末，许慎撰写《说文解字》，为古文学家对文字的研究作了出色的总结。

《说文》收字的体例是"今叙篆文，合以古、籀"。字形以小篆为主，同时收入一些写法跟小篆不同的古文和籀文。在解释文字的时候，许慎依据六书理论，尽可能结合字形指出字的本义。所以即使按照不以小篆为古文字的传统文字学的观点来看，许慎的工作也是带有古文字研究的性质的。可惜许慎等古文学家所看到的古文字资料，时代都比较晚。在当时虽然古铜器铭文已经受到了有些人的注意，但是搜集、研究这种资料的风气却还没有形成，学者们很难加以利用。《说文》叙提到了鼎彝上的"古文"，但是书中所收的古文看来全都出自古文经，实际上只是战国时代的文字。籀文的时代也不算很早，而且许慎等人所看到的《史籀篇》是屡经传抄的本子，有些字形显然已经讹变。这些古文字以及小篆的字形往往不能反映本义。因此许慎对古文字的发展过程缺乏正确的认识，他对字形的解释和所指出的本义也往往不可信。在当时的条件下，这些缺点是很难避免的。

从魏晋一直到宋初，古文字的研究没有很大的进展。这一时

期最受重视的早于小篆的古文字，仍然是古文学家所说的那种古文。曹魏正始年间将古文学家传授的《尚书》和《春秋》刻石立于太学，每个字都用古文、小篆、隶书三体写刻。这就是所谓三体石经。晋武帝咸宁五年(279，或谓在太康元年或二年，即 280 或 281)，在汲郡(今河南汲县)的一个被盗掘的战国后期魏国大墓里发现了大量竹简书，共有七十五卷，十余万字，字体跟古文经相类。这就是所谓汲冢古文。这批竹书被收入官府，先后由荀勖、和峤、卫恒、束晳等人加以整理，写定为今文。竹书原本早已不存，写定之本除《穆天子传》外也都已亡佚。据史书记载，南北朝时也间有古文简册发现，但是其内容一点也没有流传下来。

在从魏晋到宋初这段时期里，仍有人继续做搜集古文的工作，而且还有人用古文写刻碑碣或伪造典籍古本。他们所用的古文，有的有根据，有的则是杜撰的。五代末宋初的郭忠恕(？—977)根据当时所能见到的各种古文资料编成古文的字汇，名为《汗简》。稍后的夏竦(985—1051)编《古文四声韵》(1044)，材料来源跟《汗简》基本相同，不过《汗简》是按部首编排的，夏书则是按韵编排的。这两部书虽然收入了不少杜撰的古文，大部分字形还是有根据的，是现代人研究战国文字的重要参考资料。郭、夏之后，古文之学就逐渐衰微了。

在这一时期里，有铭文的古铜器也时有发现，可惜仍然没有形成搜集、研究金文的风气。唐初在天兴县(今陕西凤翔)发现了重要的先秦石刻——石鼓文。唐代人对石鼓文很重视，讲字体、书法时往往提到它。由于石鼓文的字形跟籀文比较接近，当时人多附会为周宣王太史籀所书。秦始皇巡行天下时所立的篆文刻石，在唐代也很受重视。南北朝时石经已有拓本；在唐代，秦刻石

和石鼓也都有拓本流传。

唐代篆文书法家李阳冰曾整理过《说文》。他根据秦刻石改了《说文》的一些篆形，如改 （欠）为 等，受到后人的很多批评。李阳冰擅改古书是不对的，但是他根据古代遗留下来的实物上的文字资料纠正《说文》，这却是值得重视的。他解释字形也时出己见，虽多荒谬，但也间有可取之处。例如许慎解释"木"字说："从 ，下象其根"，他则认为整个字"象木之形"。

在宋代，由于金石学的兴起，古文字研究出现了一个高潮。真宗咸平三年（1000）句中正等人考定乾州（今陕西乾县）所献"史信父甗"，这是宋人研究古铜器铭文之始。由仁宗朝到北宋末年，搜集、著录、研究古铜器及其铭文的风气日盛，南宋时，关中、中原等发现古铜器的主要地区先后为金、元占据，搜集新出土铜器的工作基本上陷于停顿，但由于北宋学风的影响，南宋前期著录、研究金文的风气仍相当兴盛，到后期就衰落了。

宋代学者在研究金文方面作出重要贡献的，主要有北宋的杨元明（南仲）、欧阳修（1007—1072）、吕大临（1046—1092）、赵明诚（1081—1129）和南宋的薛尚功等人。宋人编了不少古铜器和铭文的著录书，流传至今的有吕大临《考古图》（1092）、宋徽宗敕撰的《博古图录》、南宋赵九成《续考古图》、薛尚功《历代钟鼎彝器款识法帖》（1144）、王俅《啸堂集古录》和王厚之（复斋）《钟鼎款识》。前三种兼录器形和铭文，后三种单录铭文。吕大临另编有《考古图释文》，按韵收字，是最早的一部金文字汇（或谓此书为赵九成所编，似非）。政和年间王楚撰《钟鼎篆韵》，绍兴年间薛尚功撰《广钟鼎篆韵》，材料较吕书增多，但皆已亡佚（王书实际上还保存在元代杨钧的《增广钟鼎篆韵》里）。

殷周金文是学者们最早接触到的早于籀文和古文的文字。宋代学者对金文的搜集、著录和研究，在古文字学史上有重要意义。他们通过较古的金文已经认识到“造书之初”象形之字“纯作画象”，“后世弥文，渐更笔画以便于书”（《考古图》4·26上）。《考古图释文》的序对金文形体上的某些特点（如笔画多寡、偏旁位置左右不一等）以及辨释金文的方法作了简明的概括，也很值得注意。宋人正确释出的金文，大都是比较容易认识的。不过他们有时也有很好的见解，如杨南仲释晋姜鼎铭文，疑“ ”为“旂”字，读为“祈”，就比近代古文字学名家吴大澂、罗振玉等人以“”为“祈”之本字的说法确切。

在石刻文字方面，石鼓文和秦刻石在宋代都继续受到重视。南宋前期的郑樵创石鼓文为秦篆之说，认为石鼓是秦惠文王以后始皇以前的刻石。时代稍后的巩丰认为是秦襄公至献公时的刻石。这在石鼓文的研究上是一个很大的进步。北宋时还发现了战国时秦王诅咒楚王于神的刻石，即所谓诅楚文，欧阳修（1007—1072）、董逌和南宋的王厚之、王柏等人都曾加以研究。

在宋人的六书研究中，可以看到金石学的影响。郑樵《通志·六书略》对某些表意字字形的解释明显胜过《说文》。例如《说文》说“止”字“象木出有址”，《六书略》则认为“象足趾”；《说文》说“步”字“从止、相背”，《六书略》则认为“象二趾相前后”；《说文》说“立”字“从大立一之上”，《六书略》则认为“象人立地之上”；《说文》说“走”字“从夭、止，夭者屈也”（从段注本），《六书略》则说“夭”“象人之仰首张足而奔之形”。“步”、“立”、“走”等字一般都看作会意字，《六书略》却收在象形类里。郑樵对金石文字颇有研究（《通志》有《金石略》）。他能有上述那类见解，显然是

由于受了金石文字中较古字形的启发。宋元间的戴侗作《六书故》，直接采用金文字形。由于金文字少，往往杜撰字形，因此受到后人的很多批评。不过戴氏说字颇有独到之处，这也是后人所承认的。如他认为 是"星"的初文，"鼓"字所从的"壴"本象鼓形，就是很好的见解。

元、明两代是古文字研究衰落的时期，金石学方面值得一提的，只有明人搜集、著录古印的工作。这项工作宋人就开始做了。但是宋元时代的古印谱大都已经亡佚，流传下来的如《说郛》所收的《汉晋印章图谱》，资料贫乏，用处不大。明人所编古印谱，如顾氏《集古印谱》(1571)，内容比较丰富，为古文字研究提供了有用的资料。

在这一时期里，古文字字汇继续有人编纂，但是所收字形大都据前人之书辗转摹录，没有多大参考价值。元初杨桓《六书统》、明代魏校《六书精蕴》等书也都想根据早于小篆的古文字来讲六书。这些书"杜撰字体，臆造偏旁"之病甚于《六书故》，而见解则不及《六书故》，不为后人所重。

进入清代以后，金石学和小学复兴，古文字研究重新得到发展。清代古文字研究的水平是逐渐提高的。清初闵齐伋作《六书通》，后由毕弘述整理刊行。这是兼采古文、印文和钟鼎、石刻文字的一部古文字字汇，流传很广，但是内容杂乱，摹录失形，水平很低。乾隆时，清高宗先后命梁诗正、王杰等人仿《博古图录》体例对内府所藏古铜器加以著录，编成《西清古鉴》(1751)、《宁寿鉴古》、《西清续鉴甲编》及《乙编》四书(后三书稿本民国时方印行)，其水平尚在宋人之下。从乾、嘉之际开始，清人在古文字研究上才有明显超过前人之处。道光以后，重要的金石收藏家辈

出，陈介祺(1813—1884，号簠斋)是其中的代表。他们收藏的古文字资料在种类、数量、质量等方面都超过了前人。由于古文字资料的日益丰富，同时也由于小学、经学等有关学科的发达，古文字研究的水平不断提高，到清代晚期同治、光绪时期达到了高峰。吴大澂(1835—1902)、孙诒让(1848—1908)是高峰期最重要的学者。

清代古文字研究的重点仍然是金文。乾隆时，由于朴学的兴起以及《西清古鉴》等书的编纂，士大夫中对金文感兴趣的人逐渐增多。嘉庆元年(1796)，钱坫刻《十六长乐堂古器款识考》，专收自藏之器，器形、铭文并录。九年(1804)，阮元(1764—1849)刻《积古斋钟鼎彝器款识》，著录所收集的各家铭文，加以考释，以续《历代钟鼎彝器款识》。此后出现了很多跟钱书或阮书同类的著作，影响较大的有吴荣光(1773—1843)《筠清馆金文》(1840)和吴式芬(1796—1856)《捃古录金文》(1895)，体例都是仿阮书的。

清代研究金文的主要学者，乾嘉时期可以上举的钱坫、阮元为代表，道咸时期有徐同柏(1775—1854)、许瀚(1797—1867，字印林)等人。徐同柏著《从古堂款识学》(1886)。许瀚曾为吴式芬校订《捃古录金文》，他在金文方面的见解多见于此书。同光时期，金文研究出现高潮，主要学者有吴大澂、孙诒让、方濬益(？—1899)、刘心源(1848—1915)等人。吴大澂跟金文有关的主要著作有《说文古籀补》(1884)、《字说》等书。《古籀补》是古文字字汇，所录之字以金文为主，兼及石刻、玺印、货币和古陶文字，释字颇有出自己见者。此书一改《古文四声韵》以来按韵收字的体例，分别部居悉依《说文》，不可释和疑而不能定之字入于附

录。所录之字皆据拓本慎重临摹，跟过去那种辗转摹录、字形失真的古文字字汇大不相同。后来的古文字字汇，在编排的体例上大都仿照吴书。孙诒让著《古籀拾遗》(1888)和《古籀馀论》(1929)，订正前人考释金文之误。方濬益著有《缀遗斋彝器款识考释》(1935)，但在他去世多年后才出版。刘心源的主要著作是《奇觚室吉金文述》(1902)。上述诸人对金文的考释有很多超过前人之处。

宋代以来多把春秋战国时鸟篆之类笔画屈曲奇特的金文视为夏商文字。龚自珍(1792～1841)曾疑王复斋《钟鼎款识》著录的、铸有这类铭文的"董武钟"是吴越器。方濬益明确指出："若薛录之四商钟、王氏所录之董武钟，要亦周器，乃当时自有此一体，如秦之有缪篆、殳书者"(《缀遗》卷首《彝器说》中)。这是一种进步。在把铭文跟古籍中有关的历史资料联系起来进行研究方面，清人也超过了前人。

货币文字真正成为古文字研究的资料是从清代开始的。搜集、研究古钱币的风气开始得很早。但是宋代以来研究古钱的人大都把基本上属于战国的东周时代的刀、布等类钱币，说成太昊、尧、舜等古帝王和夏商时代的东西，解释币文极尽穿凿附会之能事。直到乾隆时敕撰的《钱录》(1751)，仍然停留在这种水平上。古币文字的研究出现转机，也在乾嘉之际。据蔡云《癖谈》(1827)，钱大昕(1728—1804)曾说过"币始战国"的话。嘉庆时，初尚龄作《吉金所见录》(1819)，把古刀、布断归春秋、战国。先秦古币的研究自此渐上轨道。吴大澂《古籀补》收入了不少币文，刘心源在《奇觚》里也考释了一些币文。

乾嘉以后，玺印文字的研究也有相当大的进步。元、明时，除

明代后期的朱简(字修能,著有《印经》、《印品》)等极少数人外,皆不知古印中有早于秦代之物(明人古印谱中其实已收入不少战国印,但他们大都不明其时代)。乾隆五十二年(1787),程瑶田(1725—1814)为潘氏《看篆楼印谱》作序,释出战国印中的"私玺"二字,并说"'玺'但用'尔'者,古文省也"(《通艺录》卷八《看篆楼印谱叙》)。这是清人辨识先秦古印的先声。道光年间,张廷济(1768—1848)编《清仪阁古印偶存》,称先秦印为古文印。同、光间,陈介祺编《十钟山房印举》,在汉印之前列"古玺"和"周秦"印两类。按其内容,前者基本上是六国印,后者包括战国时的秦印、秦代印和汉初印。陈介祺本认为周秦印是周末与秦代之物,古玺是三代之物。光绪四年(1878),他在致吴大澂的信中说:"……朱文铜玺,前人谓之秦印,不知是三代,今多见,亦似六国文字"(五册本《簠斋尺牍》第五册戊寅四月二十二日札),对古玺时代的认识已接近实际。《古籀补》收入了一些玺文。在汉印篆文方面,嘉庆时就有桂馥(1736—1805)《缪篆分韵》(1796)等字汇刊行,摹录印文比较谨严,胜于以前其他各类古文字字汇。

道光以后还发现了一些古文字资料的新品种,如封泥文字(即打在封泥上的印文,以汉代的为多)、古陶文字以及在清末才发现的具有重要意义的甲骨文。古陶文字首先于同、光间在山东临淄等地发现,稍后又在直隶易州(今河北易县)等地发现,陈介祺是第一个鉴定"三代古陶文字"(实际上大都属于战国时代)并加以收藏的人。吴大澂第一个认真研究古陶文。他曾据陈介祺藏陶的拓本写过一些考释,还在《古籀补》里收入了不少陶文。

安阳殷墟的甲骨文(主要内容为卜辞)大约在光绪二十四年(1898)开始受到古董商的注意。次年,王懿荣(1845～1900)鉴定

为三代古文并加以收藏。殷墟甲骨文资料丰富，内容重要，时代属商代后期，早于大多数铜器铭文，其发现在古文字学史上有重大意义。王懿荣在鉴定甲骨文的次年，就因八国联军侵入北京自杀殉国，所藏甲骨后归刘鹗(1857—1909)。光绪二十九年(1903)，刘鹗从所藏甲骨中选拓了一部分编为《铁云藏龟》出版。这是第一部甲骨文著录书。刘鹗在序中已称甲骨文为"殷人刀笔文字"。次年，孙诒让据《藏龟》写成《契文举例》。这是第一部研究甲骨文的专著。此书遗稿由甲骨学的奠基者罗振玉(1866—1940)在1917年印行。甲骨文发现后，古董商欺骗收藏家，把出土地点说成汤阴。罗振玉是学者中最早打听到真实出土地点的人。宣统二年(1910)，罗振玉作《殷商贞卜文字考》，考定甲骨出土之地是殷都故墟，甲骨文是殷王朝占卜的遗物，把甲骨文研究推进了一大步(他当时认为殷墟只是"武乙之墟"则是错误的)。此书印行的次年，清王朝就覆灭了。

清代金石学的发达，在专门研究《说文》的著作里也得到了反映。段玉裁(1735—1815)《说文解字注》在"鉴"字下引用金文的"攸勒"来作解释。桂馥本是金石学家，他在《说文义证》里屡次引用金石文字。王筠(1784—1854)在《说文释例》里更是常常用金文的字形跟《说文》的字形作比较。

随着古文字研究的逐渐深入，《说文》的一些错误就变得越来越明显了。吴大澂在《古籀补》自序里指出《说文》中古文的形体跟习见的铜器铭文不合，怀疑他们皆"周末七国时"文字。陈介祺也有类似看法(《古籀补》陈序)。吴、陈二氏还都对《说文》所收的籀文的时代表示了怀疑。从《古籀补》、《字说》等书中关于玺文、币文和陶文的一些话可以看出，吴大澂已经认识到这些文字

资料基本上都是“周末”、“六国”时的东西。他在《古籀补》“二”、“钧”两字下，还明确指出《说文》中这两个字的古文的字形跟六国铜器铭文相合，应是“六国时”文字，不是真正的“古文”。可见吴大澂对《说文》古文的看法，在很大程度上是以他对战国文字的研究为基础的。（编按：关于这个问题，请参阅收入本书的《吴大澂》一文。）对《说文》篆形以及许慎讲字形和本义的错误，吴大澂、孙诒让等人也时常根据古文字加以指出。《古籀补》凡例第一条就说：“古器所见之字，有与许书字体小异者……可见古圣造字之意，可正小篆传写之讹。”

孙诒让在光绪三十一年（1905）写成《名原》一书，从文字学角度总结自己研究甲骨、金文的成果。他指出文字“本于图象”，汉字最初“必如今所传巴比伦、埃及古石刻文，画成其物，全如作缋（绘）”，后来由于书写不便逐渐简化，“最后整齐之以就篆引之体”，才成为《说文》所载的那种文字。书中还很注意把同从一个偏旁的字放在一起来加以考察。《名原》在一定程度上跳出了金石学和传统文字学的圈子，是古文字学史上有重要意义的一部著作。

到了民国时代，在西方学术思想的影响下，中国现代的历史学、考古学和语言学逐渐形成，古文字学也逐渐加强了科学性。

民国前期古文字研究的代表学者是罗振玉和王国维（1877—1927）。罗振玉对古文字的研究开始于清末，不过他的学术活动主要是在民国时代进行的。罗氏对甲骨、铜器、金文拓本、玺印、封泥等古文字资料都有丰富的收藏。他既勤于著录、传布各种资料，也勤于研究、著述，贡献是多方面的。在他的著作里，最重要的是在《殷商贞卜文字考》的基础上写成的《殷墟书契考

释》(1915)。此书在甲骨文字的考释和卜辞的通读等方面取得了较大突破,为甲骨学奠定了初基。王国维是在罗振玉的影响下开始从事古文字研究的。他在甲骨、金文和古文、籀文的研究上都取得了成就。在甲骨文方面,王国维新识之字并不是很多,但往往对通读卜辞有重要意义。他的主要贡献是以甲骨卜辞与典籍互证,进行历史、地理和礼制等方面的研究。他在金文方面,著有《观堂古金文考释五种》和很多单篇文章。在古文、籀文方面,著有《魏石经考》、《史籀篇疏证》以及《战国时秦用籀文六国用古文说》、《桐乡徐氏印谱序》等文章。他认为古文是战国时东方六国的文字,说法比吴大澂精确。此说现已成为定论。至于籀文究竟是不是战国时秦国的文字,古文字学界尚有不同意见。

罗、王都已受到西方学术思想的影响,对旧的金石学有所不满。罗振玉主张把金石学改为古器物学(《云窗漫稿·与友人论古器物学书》)。王国维曾把前人对古铜器和铭文的研究称为"古器物及古文字之学"(《国朝金文著录表序》),还时常单独使用"古文之学"、"古文字之学"或"古文字学"之类名称,可见他倾向于把金石学分为古器物学和古文字学。这实际上反映了当时学术界客观存在的趋势。不过从罗、王的研究工作来看,他们还未能真正摆脱金石学和传统文字学的束缚。

20 年代以后,随着现代考古学的形成,古器物学为考古学所吸收,古文字学正式成为独立的学科,并且在考古学、语言学等学科的影响下发生了巨大的变化。

1928 年,中央研究院历史语言研究所开始发掘殷墟,古文字资料的出土情况开始由盗掘和偶然发现变为科学发掘。虽然由于盗掘无法禁止,这种转变只是局部性的,但是其意义仍然十

分巨大。进入30年代以后，古文字研究的方法也出现了划时代的变化。

郭沫若(1892～1978)在20年代末，为了探讨中国古代社会性质开始研究甲骨、金文。在30年代前期，他借鉴考古学的类型学方法，根据器物的形制、花纹和铭文的字体、内容，对西周王朝的铜器进行区分所属王世的研究，又对周代诸侯国铜器(大部属于东周时代)进行分国的研究，写成了《两周金文辞大系》这部名著，建立了铜器铭文研究的新体系。他还以马克思主义的唯物史观为指导去研读甲骨卜辞和铜器铭文，对它们的某些内容有了比前人深刻的理解。他的《卜辞通纂》(1933)和《殷契粹编》(1937)，在卜辞的通读上有重要贡献。他在收入《殷周青铜器铭文研究》的《殷彝中图形文字之一解》(1931)这篇论文里，指出殷周铜器铭文中的很多"图形文字"是"国族之名号"，一扫过去把这类文字任意释为"子"、"孙"等字，或视为非文字的图画的谬说。

与郭沫若用新方法研究铜器铭文同时，参加殷墟发掘、负责出土甲骨整理工作的董作宾(1895—1963)，对甲骨文也进行了分期断代的研究。他在1932年写成、1933年发表的《甲骨文断代研究例》里，全面论述了殷墟甲骨文断代的根据，把甲骨文时代划分为五期，大大提高了甲骨学的水平。后来他还在甲骨文断代方面提出了一些补充的意见，如新、旧派的划分等，这些意见引起了不少争论。

清代以来，虽然古文字研究得到了迅速发展，考释古文字的方法却一直没有人认真加以探讨。有些研究古文字的人在语言文字学上缺乏修养，主要凭想象去考释古文字，甚至自己就把释

字比作“射覆”。另一方面，由于一般文字学者不熟悉古文字，不能及时吸收古文字学者的研究成果，文字学也长期不能从一些有问题的旧观念中解脱出来。唐兰(1901～1979)针对这种情况，在1935年写成了《古文字学导论》。此书分两部分。第一部分“由古文字的立场去研究文字学”。第二部分阐明研究古文字，主要是考释古文字的方法，特别强调了偏旁分析法和历史考证法的重要性。这是古文字学的第一部理论性著作。郭沫若、董作宾等人从事的古文字研究工作，大体上属于古铭刻学的范围。唐兰则把古文字学看作文字学的分支，把它跟古铭刻学(他称为古器物铭学)区分了开来。不过他也指出二者有十分密切的关系。

通过上述这几位学者和其他一些学者的努力，古文字学终于摆脱了金石学和传统文字学的束缚，呈现了新的面貌。如果把古文字学史分作古代、近代、现代三段，也许可以把汉代到清代道咸时期划为古代，清代同光时期到20世纪20年代划为近代，20世纪30年代以后划为现代。进入30年代以后，古文字学发展的势头很猛。可惜到1937年抗日战争爆发，殷墟发掘被迫中止，古文字学的发展也受到了一定影响。

1949年中华人民共和国建立以后，考古事业得到了前所未有的大发展。出土的古文字资料不但数量多，内容重要，而且绝大多数有科学的发掘记录。因此古文字研究者越来越重视考古学所提供的有关知识，使他们的研究的深度和科学性都有了增加。在新发现的资料里，有些品种是从来没有见过的，其中有的过去从来没有发现过，有的虽然在古代曾经发现过但没有实物遗留下来，如西周甲骨文、春秋战国间的“盟书”(民国时代曾有少量发现，但当时不明其性质)、战国竹简以及秦和西汉早期的

简牍和帛书等。这些资料的发现为古文字学开辟了新的领域。一些旧领域的研究工作，也由于新资料的发现而有了很大进展。

以上对民国时代和中华人民共和国建立以后古文字学发展的大势，作了一个粗略的概述。下面再以几个重要研究领域为纲，简单地补充一些这一时期古文字研究的情况。

先补充甲骨学方面的情况。在甲骨文字的考释方面，罗振玉、王国维之外还有不少学者作出了贡献。其中最重要的是唐兰和于省吾(1896～1984)。唐兰在这方面的代表作是《殷墟文字记》(讲义本 1934，新版 1981)，于省吾的是《甲骨文字释林》(1979)。在甲骨文断代研究方面，对董作宾的意见作出补充和纠正的，主要有胡厚宣(1911—1995)、陈梦家(1911—1966)和日本的贝塚茂树。贝塚在这方面的代表作是他和伊藤道治合写的《甲骨文断代研究法的再检讨》(《东方学报》京都第 23 期，1953)。陈梦家的研究成果包括在他的《殷墟卜辞综述》(1956)里。70 年代晚期开始的李学勤等人跟萧楠等人关于"历组卜辞"时代问题的争论，现在还没有得到结论，但是对甲骨文断代的研究已经起了很大的推进作用。此外，在甲骨卜辞的文例、语法以及历史、地理等方面问题的研究中，也有不少学者取得了成绩。甲骨学的通论性著作以陈梦家《殷墟卜辞综述》为最重要。甲骨文字汇等工具书，主要有王襄(1876—1965)《簠室殷契类纂》(1920，增订本 1929)、商承祚(1902—1991)《殷墟文字类编》(1923)、孙海波(1910—1972)《甲骨文编》(初版 1934)和李孝定《甲骨文字集释》(1965)。日本岛邦男(1907—1977)的《殷墟卜辞综类》(1967)是一部有创造性的工具书。此书根据甲骨文的字形特点分部排字，除部分极常用的字外，每个字下都按甲骨文原样摹出

含有这个字的所有卜辞，极便于研究者使用。1979—1982年出版了郭沫若为主编胡厚宣为总编辑的《甲骨文合集》。这是一部大型的甲骨文著录书，共13册，收甲骨4万余片。70年代以前已著录的有研究价值的甲骨文资料，大抵已收入此书。

在殷周铜器铭文的研究方面，除郭沫若外，作出比较重要贡献的还有唐兰、陈梦家、杨树达(1885—1956)、李学勤和日本的白川静等人。唐兰有《论周昭王时代的青铜器铭刻》(《古文字研究》第2辑)等论文。陈梦家的主要著作是《西周铜器断代》(《考古学报》第9册至1956年第4期，未完)。杨树达的主要著作是《积微居金文说》(初版1952)。白川静的主要著作是《金文通释》(1964—1984)。唐兰和李学勤在西周铜器断代问题上跟郭沫若有较大分歧。金文字汇等工具书有容庚(1894—1983)的《金文编》(初版1925)、周法高主编的《金文诂林》(1975)及其《附录》(1977)与《补》(1982)。社会科学院考古研究所编的大型金文著录书《殷周金文集成》预计收铜器铭文万件以上，1985年已出了第一册。《甲骨文合集》和《殷周金文集成》的出版，对古文字研究无疑会起很大的促进作用。

在殷周时代的某些甲骨、铜器和其他物件上，可以看到一种用六个或三个数字组成的符号，其意义长期以来没有确解。张政烺在《试释周初青铜器铭文中的易卦》(《考古学报》1980年4期)等论文中证明它们是易卦，解决了古文字学上的这个悬案。

在民国时期和中华人民共和国建立后这一时期里，战国文字的研究逐渐发展成为古文字学的一个重要分支。30年代出版了对研究战国文字很有用的两种古文字字汇：罗福颐(1905—1981)《古玺文字征》(1930；1981年出版的故宫博物院编的《古

玺文编》是修订此书而成的)、顾廷龙《古陶文眚录》(1936)。1938年出版的丁福保(1874～1952)主编的《古钱大辞典》,为研究战国币文提供了方便。40年代初在长沙战国楚墓里发现了一件写有近千字的帛书,这是战国文字的重要新资料。早在1924年出版的丁佛言(1879～1930)的《说文古籀补补》,值得在这里特别提一下。此书释出了不少战国玺文,可惜由于缺乏论证,长期没有得到应有的重视,《古玺文字征》就没有吸收此书的成果。中华人民共和国建立以后,一方面由于在民国时代已经打下了一定的基础,一方面由于楚简等重要新资料不断发现,战国文字的研究迅速发展起来。通过朱德熙(1920—1992)、饶宗颐、李学勤等一大批研究者的努力,在对战国铜器、竹简、帛书、玺印、货币和陶器的文字的研究上,都取得了较好的成绩。王国维把战国文字分成秦国和六国两系,现在战国文字研究已经进入了分国研究的阶段。研究者对战国文字的认识已经比过去深刻得多了。

秦和西汉早期的简牍帛书的研究,是中华人民共和国建立后随着这些新资料的发现而兴起的。70年代发现的几批重要资料,如云梦睡虎地秦墓竹简、长沙马王堆汉墓帛书和临沂银雀山汉墓竹简等,现在都已完全或基本上整理完毕,正在陆续刊布。此外,近年来又发现了一些重要的新资料。这方面的研究工作今后无疑会有很大的发展。

在古文字的考释方面,还应该特别提一下早在20年代就出版的日本高田忠周的《古籀篇》(1925)。此书糅合各种古文字加以考释,内容显得有些庞杂,错误也较多,因此不为古文字学者所重。其实书中颇有一些很好的创见。例如唐兰在《古文字学导论》里释甲骨、金文的 字为"巫"(《导论》166—167页),此书

早就如此释了(《古籀篇》卷八·7下)。

最后,简单提一下这一时期里古文字研究在文字学上的重要贡献。

统治文字学界二千年之久的六书说,实际上是汉代学者主要根据他们对小篆的理解建立起来的,并不能很好地说明较古的汉字的构造。唐兰在《古文字学导论》里提出了"象形"、"象意"、"形声"三书说。陈梦家在《殷墟卜辞综述》里提出了"象形"、"形声"、"假借"三书说。他们冲破了六书说的樊篱,对文字学的发展起了促进作用。

在汉字起源问题上,唐兰等古文字学者也批判了过去的一些不合理的说法。中华人民共和国建立后,新石器时代陶器上的符号的大量发现,尤其是大汶口文化象形符号的发现,使汉字起源问题的研究进入了一个更为深入的阶段。

由于《说文》"古文"的性质有了明确结论,并由于对各种古文字的研究越来越深入,古文字形体、结构发展变化的过程越来越清楚了。70年代秦简等新资料的发现,使大家对隶书的形成也有了比过去正确的认识。这一时期的古文字学者,对《说文》篆形和许慎讲字形和本义的错误指出得更多了。可惜在这方面还没有一部总结已有成果的高质量的专著。在传统文字学得到改造的过程里,古文字学起了很重要的作用。

据《中国大百科全书·语言文字》卷(1988)
"古文字学"条删改而成。

谈谈清末学者利用金文校勘《尚书》的一个重要发现

在清代后期，随着金石学和经学的发展，学者们在利用金文资料解读上古典籍方面取得了一些值得重视的成就，如庄述祖据金文"友"字写法指出《逸周书·商誓》的"大史比、小史昔"为"大史友、小史友"之讹（见《说文古籀疏证》卷二"又"部"友"字下），孙诒让据金文中关于"作册"的资料指出《尚书·洛诰》"王命作册逸祝册""作册逸诰"等语中的"作册"是尹逸的职名（见《古籀拾遗》下7页"周冗敦"条），方濬益、刘心源据金文以"商"为"赏"的现象指出《尚书·费誓》"我商赉汝"的"商"也应读为"赏"（方说见《缀遗斋彝器款识考释》1.20下，刘说见《奇觚室吉金文述》1.27下）等等。本文要专门介绍的，是王懿荣、吴大澂等人关于《尚书》"宁王""宁考"等文中的"宁"为"文"之误字的发现。在利用金文校读典籍方面，这是最为人称道的一个发现。但是不少人把这一发现完全归功于吴氏（我自己过去就是这样看的），这恐怕跟事实有出入。此外，吴氏等人对"文"字致讹过程的解释也有不尽合理之处。所以我们觉得仍有必要来谈谈校勘学上这一个尽人皆知的旧发现。

《尚书·大诰》篇有"宁王""宁武""宁考""前宁人"等文：

予不敢闭于天降威，用宁王遗我大宝龟，绍天明。

今蠢(春)，今翼日，民献有十夫，予翼以于敉宁武图功。

义尔邦君，越尔多士，尹氏、御事，绥予曰：无毖于恤，不可不成乃宁考图功。

天休于宁王，兴我小邦周，宁王惟卜用，克绥受兹命。

尔惟旧人，尔丕克远省，尔知宁王若勤哉！天闷毖我成功所，予不敢不极卒宁王图事。

予曷其不于前宁人图功攸终？

予曷敢不于前宁人攸受休毕？

肆予曷敢不越印敉宁王大命？

天亦惟休于前宁人，予曷其极卜，敢弗于从，率宁人有指疆土？

《君奭》篇也有"宁王"之文：

天不可信，我道惟宁王德延，天不庸释于文王受命。

在昔上帝割申劝宁王之德，其集大命于厥躬。

旧时多把这些"宁"字理解为安宁之"宁"，如伪孔传注《大诰》"宁王"说："安天下之王，谓文王也。"又把"宁武"解释为"抚安武事"，牵强难通。

就目前所能见到的资料来看，最先根据金文指出上述这种"宁"字是"文"字之误的学者，是清末金石学家王懿荣。

王氏之友陈介祺(号簠斋)在同治十三年(1874)十月十三日致潘祖荫的信里,介绍了王氏的说法,并为王说作了补充。他说:

> 《尚书》至今日无从得确据以定之。其理之至者,固可以孔孟程朱之说定之。其文之古者,则唯吉金古文可以定之。吉金之文亦唯《尚书》可以通之。福山王廉生农部懿荣书来,谓《大诰》"宁王""宁武"皆古"文"字作 作 之讹。余谓"文人"见《诗》(引者按:见《大雅·江汉》),"前文人"见兮中钟、西宫毁,尤不可移。则《大诰》之为真古文亦定矣。(陈敬第辑《陈簠斋尺牍》第1册。编按:亦见陈介祺《秦前文字之语》40页,齐鲁书社,1991。)

同年10月晦,陈氏又在致王懿荣的信里指出"《君奭》之'宁王'亦皆从'文'为长"。(同上第4册。编按:亦见《秦前文字之语》89页。)

吴大澂是在他的《字说·"文"字说》中提出"宁"为"文"之讹字的说法的。(编按:吴氏在光绪九年六月所撰的《说文古籀补·叙》中就已指出:"而鲁恭王所得壁经又皆战国时诡更变乱之字,至以文考、文王、文人读为寔考、寔王、寔人。"撰此文时竟没有注意到,是不应有的疏失。)《"文"字说》篇幅不长,现将全文抄录于下:

> 《书·文侯之命》"追孝于前文人",《诗·江汉》"告于文人",《毛传》云:"文人,文德之人也。"潍县陈寿卿

编修介祺所藏兮仲钟云："其用追孝于皇考己伯，用侃喜前文人。"《积古斋钟鼎彝器款识·追敦》云"用追孝于前文人"。知"前文人"三字为周时习见语。乃《大诰》误"文"为"宁"，曰"予曷其不于前宁人图功攸终"，曰"予曷其(引者按：当作'敢')不于前宁人攸受休毕"，曰"天亦惟休于前宁人"，曰"率宁人有指疆土"。"前宁人"实"前文人"之误。盖因古文"文"字有从"心"者，或作 ，或作 ，或又作 。壁中古文《大诰》篇，其"文"字必与"宁"字相似，汉儒遂误释为"宁"。其实《大诰》乃武王伐殷，大诰天下之文。"宁王"即"文王"，"宁考"即"文考"，"民献有十夫"即武王之乱臣十人也。"宁王遗我大宝龟"郑注："受命曰宁王。"此不得其解而强为之说也。既以"宁考"为武王，遂以《大诰》为成王之诰。不见古器，不识真古文，安知"宁"字为"文"之误哉？

《字说》未署刊行年月，卷首署"赐进士出身、会办北洋事宜、都察院左副都御史吴大澂撰"。据《清史稿》本传，吴氏在光绪十年(1884)迁左副都御史，十二年(1886)擢广东巡抚。可知《字说》当在光绪十年至十二年间刊行，距同治十三年至少已有十年之久。不过吴氏关于"宁"字的见解有可能在撰《字说》前早就形成了。吴氏指出古"文"字或从"心"与"宁"形近因而致误，与王氏所见同。王氏以《大诰》"宁武"为"文武"之讹，吴氏则撇开"宁武"不管，认为"《大诰》乃武王伐殷大诰天下之文"，这是他不如王氏处("文考"指亡父非指文王，屈万里有说)。

吴、王二人是好友。王氏之说为吴氏所闻，或吴氏之说为王

氏所闻的可能性，都是存在的。但是从他们的学问品行来看，似乎都不会掩友人之说为己有。看来在这个问题上是英雄所见略同。

王、吴之后，在“宁”字问题上持类似见解的，还有孙诒让和方濬益。

孙诒让在《尚书骈枝》的《大诰》部分中说：

> “宁王”“宁武”即“文王”“文武”之讹。古钟鼎款识“文”皆作 （即“忞”字），与“宁”绝相似，故此经“文王”“文武”皆作“宁”。后文“宁考”“宁人”亦并“文考”“文人”之误。（6页上）

又说：

> ……“前宁人”即《文侯之命》云“前文人”，伪孔说并失其义。（7页上）

此书叙文也有一段谈到“文”讹作“宁”的问题，其文如下：

> 《书》自经秦火，简札淆乱。今古文诸大师之所传，汉博士之所读，所以隶古定者，或以私臆更易。展转传授，舛牾益孳。漆书古文盖多假借。如“非”“匪”率为“棐”，今多作正字，其偶存者则皆误释为“辅”者也。“文”多作“忞”（古文箸“心”于“文”中，今所传钟鼎款识咸如是），今绝无“忞”字而有讹作“宁”者，则因释为

“安”而存其形似也。(1 页下)

后来,孙氏在《名原》的叙文中又谈到了这个问题。他说:

> 盖秦汉间诸儒传读经典,已不能精究古文。如古多假“忞”为“文”,与“寎”形近(金文“文”多作 ,与“寎”作 绝相似),而《书·大诰》曰“宁考”“宁王”“前宁人”“宁武”,则皆“文”之讹也。

在此段之末,他还加上了“略本吴清卿说”的注语。“清卿”即吴大澂之字。

孙氏《尚书骈枝》成书于光绪十八年(1892,参看朱芳圃《孙诒让年谱》),《名原》成书于光绪三十一年(1905)。孙氏在《骈枝》中没有注明“略本吴清卿说”,可能是由于他在当时还没有看到吴大澂的《字说》。所以他可能也是独立发现“宁”字的问题的。关于“文”“宁”字形的相似,孙氏所说比他家具体。

方濬益在《缀遗斋彝器款识考释》卷一“ 叉生钟”条下,也指出金文的“前文人”“即《周书·大诰》《君奭》等篇之‘前宁人’”(引者按:《君奭》篇其实只有“宁王”而没有“前宁人”),并说:

> 古“文”字作 ,或作 ,其繁文则作 ……汉世《尚书》出于壁藏,学者罕识古篆,误以 为“宁”。于是“前文人”之“文”均讹为“宁”,而“文考”为“宁考”,“文王”为“宁王”矣。(13 页下)

据方书卷首方燕年识语，方氏之撰作此书，由同治八年(1869)至光绪二十五年(1899)，“亘三十一年之久”。他也有可能是独立发现“宁”字的问题的。

从清末金石学和经学的发展水平来看，发现《尚书》“宁王”“宁武”“前宁人”等文中的“宁”是“文”的误字，并不是一件很困难的事。几位学者不约而同地看到这一点，并不奇怪。把这一发现完全归功于吴大澂，恐怕是不恰当的。

上述各家大都认为《尚书》“文”字讹作“宁”，是汉儒误读古文经书的结果。这一意见是有问题的。据吴大澂、王国维等人研究，所谓古文经实际上是战国时代东方国家的经书抄本，所谓“古文”是战国时代东方国家的文字。但是在我们所看到的古文字资料中，“文”字写成从“心”，却没有晚于西周时代的例子。所以汉儒所见的古文经书里决不可能有这样的“文”字。从“心”的“文”大概是先讹作“𡥈”再变作“宁”的(参看上引孙诒让《名原》叙言文)。我们认为《尚书》中部分“文”字讹作“𡥈”的时代，不可能晚于春秋。春秋金文如国差罐的“𡥈”字(见《金文编》1985 年版 514 页)，跟从“心”的“文”字很相似。当时人已经不用这样的“文”字(按照孙诒让的意见，应该说已经不再假借“忞”字为“文”)，很容易把它们误认为“𡥈”。“𡥈”、“宁”古通，所以后来又被改成了“宁”。《尚书》中没有错成“宁”的大量“文”字，大概原来就没有写成从“心”，或者起先写成从“心”，但在较早的时候就改成了不从“心”的“文”。

高本汉在《书经注释》里反对“宁王”“宁武”“前宁人”等文中的“宁”是“文”字之讹的说法(见陈舜政译《高本汉书经注释》上 566—567 页等)，这未免审慎过了头。

补记

关于吴大澂《字说》的撰作和刊行年代，顾廷龙《吴愙斋先生年谱》附录一《愙斋先生著述目》中的"《字说》"条有考，现录之于下：

> 是书题字说一卷，赐进士出身会办北洋事宜都察院左副都御史吴大澂撰。前后无序跋，无成书年月。惟考《说文古籀补》凡例，有云："称古文以为某字者，皆合观诸器铭，考其文义，确而可据，疑者阙之。别撰古字说一卷，以证明之。兹不备引。"据此，知《字说》实与《说文古籀补》相表里，是当与《古籀补》同时成稿者。《古籀补》刊成在光绪十年正月以后，观陈介祺叙可知。《字说》乃继之付梓。按会办北洋事宜为十年四月十四日所奉命。又按《皇华纪程》(引者按：此为吴大澂奉命赴吉林勘界日记)，三月初五日书《文字说》一篇，初七日书《夷字说》《尸字说》两篇，初八日书《拜字说》《鞭字说》《瑚字说》三篇。八月初二日书《龙字说》一篇，初三日书《鞀字说》一篇，二十三日作《沐沫字说》《载字说》，二十四日作《缓字说》，书字说三篇。由此知直至十二年八月杪始卒业者也。(260—261 页)

按：吴氏《北征日记》记光绪九年正月初二日"作《韶字说》，一篇"(《年谱》102 页)，此即《字说》之第四篇。书中其他篇当有撰作于其前者，但已无从确考。《字说》木版用吴氏手写体。《皇华纪程》所谓"书某字说一篇"，即指书写供刻版用之底本而言，与撰

作非一事。据《纪程》,《"文"字说》书于光绪十二年三月初五,但其撰作年月则不可考。《纪程》所记光绪十二年八月二十三日所作《沐沫字说》《载字说》及二十四日所作《缓字说》,为《字说》一书之最后三篇(书中次序,《沐沫字说》在最后)。二十四日所书字说三篇,无疑即此三篇。上引《年谱》"字说"条据此谓全书"至十二年八月杪始卒业",可信。吴氏于是年十一月初十在天津接到补授广东巡抚之电(《年谱》151 页)。从《字说》所署官衔看,版之刻成似当在其前,即在是年九月至十一月之间。至其刷印行世,又当稍迟于此,或已在光绪十三年矣。《年谱》"字说"条谓此书"与《古籀补》同时成稿",与事实稍有出入(至少《字说》末三篇之撰作,已在《古籀补》刊成两年之后)。条首所注《字说》版本,第一种为"光绪十年家刻本",其年份与此条考证不合,显然有误。《中国大百科全书》考古学卷"吴大澂"条谓《字说》"光绪十年刊成"(548 页),疑即袭其误。就目前掌握的情况来看,《字说》刊成年代可暂定为光绪十二年。

原载《古籍整理与研究》第四期,中华书局,1988。
又收入拙著《古代文史研究新探》。

吴 大 澂

吴大澂是清末著名金石学家。原名大淳，避清穆宗讳改名。字清卿。有止敬室主人、白云山樵、恒轩、愙斋等别号，晚年或署白云病叟。光绪二年(公元1876年)，吴氏购得一西周铜鼎，铭文中有"为周愙(客)"之语，他考定为微子入周后所作，名之为愙鼎，愙斋之号由此而来(按：愙鼎时代应属穆王前后，实非微子所作)。吴氏是江苏吴县人，生于道光十五年五月十一日(公元1835年6月6日)。同治七年(公元1868年)成进士，点翰林，十年授编修。历任陕甘学政、河南河北道、帮办吉林一切事宜、督办宁古塔等处防务屯垦事宜、会办北洋事宜、广东巡抚、河东河道总督、湖南巡抚诸职。光绪二十年(公元1894年)中日甲午战争爆发后，自请率湘军出关御敌，次年兵败褫职。二十八年正月二十七日(公元1902年3月6日)病逝于家。

吴氏在从政之外，花了大量精力从事金石学方面的研究工作。他对后世的影响，主要是这方面的工作所产生的。此外他还长于书法和绘画，篆书尤为世人所重。

吴氏生长在金石资料的搜集和著录工作正在以前所未有的规模和速度蓬勃开展的时代。他在青年时期就对篆文和金石感

到兴趣。当官以后，尽力搜购古代的铜器、玺印、货币、陶瓦和玉器等文物，收藏颇为丰富。当时，陈介祺（公元1813—1884年）和潘祖荫（公元1831—1890年）是全国最重要的两个金石收藏家。吴氏师事潘氏，跟陈氏也有很深的友谊，此外还跟王懿荣（公元1845—1900年）等重要金石学家有密切交往，因此能够相当全面地掌握金石学的新资料和新成果。例如在同治末光绪初，陈氏在山东收购了不少先秦陶文，这是前所未知的古文字新资料，吴氏很快就得到了拓本。陈氏所得重器毛公鼎和潘氏所得重器盂鼎的铭文，吴氏也比一般人见到得早。陈氏不但是大收藏家，也是第一流的金石学家。陈、吴之间经常通过书信讨论学术问题，这对他们两个人的学术水平的提高都起了很大的促进作用。

吴氏的主要著作有以下几种：

《说文古籀补》十四卷附录一卷　光绪七年（公元1881年）开雕，十年刊成。二十一年重加增订，二十四年刊成。此书是先秦古文字的字汇。所收之字以金文为主，兼及石鼓文和玺印、货币、古陶文字。按《说文》分为十四卷，文字编排次序一依《说文》。初刊本收三千五百余字（如不计异体，单字数近一千二百），增订本增加一千二百余字（单字增至一千四百余）。不可释和疑不能定之字另编为附录（但正编中也收入了一些只能定其偏旁甚至只能定其部首之字，附在见于《说文》的同部首字之后）。

《字说》　光绪十二年撰写完毕，约在同年刊成。包含三十二篇考释古文字的短文。吴氏由于在《古籀补》中无法详述自己对某些字的见解，别撰此书作为补充。

《恒轩所见所藏吉金录》　此书木版大部分刻于同治十一、二年，但到光绪十一年才编印成书。收入吴氏手摹的一百三十余

件先秦秦汉铜器的图象和铭文(秦量及两件诏版据铭文拓本刻出,是例外)。除盂鼎铭外,皆无释文。

《奇觚室吉金文述》二十六册　吴氏生前未完成之作,后由其门生王同愈等人整理成书,公元1918年由商务印书馆影印出版。著录铜器铭文拓本一千余种,绝大部分属商周时代,其余属秦汉时代。所收铭文多数有释文,有些并有考释或题跋,一部分为吴氏手书,一部分为他人所书。他人所书部分有一些抄录之误,并且偶有不合吴氏原意之处。

《奇觚室吉金文述释文賸稿》　光绪十二年吴氏去珲春勘定中俄边界时在公务之暇为《奇觚室吉金文述》所写的铜器铭文考释的手稿,公元1919年由商务印书馆影印出版。共考释先秦铜器铭文一百三十余种。除毛公鼎等少数几种外,都不录全铭,考释详略不一。有些内容不见于《奇觚室吉金文述》。

《古玉图考》　光绪十五年成书,约在同年刊成。图绘传世各类古玉(多为吴氏自藏),附以考证。吴氏想通过实物与古书的对证,弄清古书所说的各种瑞玉、佩玉等物的形制,用意很好,"但由于勉强比附经书中的有关记载,有较大的穿凿附会成分"(《中国大百科全书·考古学》548页)。

《权衡度量实验考》　光绪二十年开雕。此书宗旨是根据"周秦汉唐之古器、古兵、古权、古尺、古量、古泉",推定古代度量衡的实际量值。全书原计划包含尺、权、量三部分,实际只完成了前两部分。以今天的水平来衡量,此书和《古玉图考》的考证大部分价值不大。但是吴氏比较系统地根据古器物来考定古代制度的研究方法,在金石学的近代化方面,还是起了很积极的作用的。

金石学的内容大体上可以分为古器物学和古文字学两部

分。上举著作中，后两种属于古器物学，前几种都属于古文字学（《恒轩》同时也跟古器物学有关）。吴氏的贡献主要在古文字学方面。下面对他在这方面的成就和不足之处试作评介。

吴氏对后世影响最大的著作是《说文古籀补》。从北宋夏竦的《古文四声韵》开始，古文字字汇都采用按韵收字的办法，同部首的字往往分散在很多不同的韵里。由于摹刻技术不佳，字形走样的毛病也很严重。尤其是元明以来的一些古文字字汇，大都辗转摹录以成书，可靠性很差。《古籀补》依《说文》次序编排文字，所收之字一般都直接据拓本摹写，而且木版刻得很好，印出来基本不走样（但增订本刊刻质量逊于初刻）。这就从根本上改变了古文字字汇的面貌。吴氏把不能确识的字另编为附录，既丰富了内容，又增强了科学性，也是改进古文字字汇的一项重要措施。后来的各种古文字字汇大都袭用《古籀补》的编排体例。

《古籀补》不但体例优于过去的古文字字汇，而且所根据的资料有不少在当时来说是很新的，在释字方面也反映了包括吴氏自己在内的那一时代金石学家的不少新的研究成果。所以此书的刊行对古文字学的发展起了相当大的促进作用。清末著名古文字学家孙诒让（公元 1848—1908 年），在《古籀余论》里就曾屡次引用此书。可惜《古籀补》对各家（包括吴氏本人）的释字之说的去取不一定恰当，以致正编里收入了不少明显是误释的字，而有些正确的意见却反而收入了附录（参看罗振玉为《金文编》初版写的序）。见于吴氏其他著作的某些很好的意见，例如认为齐陶文中的 可能是“者”字（《吴愙斋尺牍》第七册所附《读古陶文记》，写于光绪八年。编按：见台北文史哲出版社 1983 年出版的《吴愙斋大澂尺牍》415 页），认为盂鼎“我闻殷坠命”一语中

的“坠”应该释为“述”读为“坠”(见《恒轩》盂鼎铭所附释文及《憙斋集古录》4.16上),在《古籀补》里甚至根本没有得到反映。这影响了后人对吴氏古文字学成就的全面了解。

《古籀补》凡例第一条就说:“古器所见之字,有与许书字体小异者……可见古圣造字之意,可正小篆传写之讹。”书中屡次根据金石古文字指出《说文》篆形和解说的问题,或者直接提出跟《说文》不同的说法。例如:卷三“对”字下指出《说文》说“对”本从“口”,汉文帝改“口”为“士”,与事实不符(亦见此书自序)。同卷“寺”字下说“寺”即古“持”字。卷五“射”字下指出此字本“象手执弓矢形,小篆从身从寸非是。”吴氏以金石古文字纠正《说文》的主张和实践,对促进古文字学的发展也有重要作用。

吴氏在古文字学上最重要的一个发现,是看出了《说文》所收“古文”的真实时代。这其实也是根据金石古文字纠正《说文》的一个例子。许慎认为他根据孔子故宅壁中所发现的经书等资料收入《说文》的“古文”,其字体比周宣王时的籀文更为古老。后人对此一直没有异议。吴氏对从西周到秦汉的各种金石古文字资料都很熟悉。他通过把《说文》“古文”跟金石古文字对比,发现前者实际上是周末的字体。陈介祺在光绪四年二月廿七日致吴大澂札中说:“尊论许氏所引皆六国时古文,心目之光实能上炬千古”(《簠斋尺牍》)。这是关于吴氏这一发现的最早记载。在光绪九年所写的《古籀补》自序里,吴氏正式发表了他对“古文”时代的看法。他说:“窃谓许氏以壁中书为古文,疑皆周末七国时所作、言语异声,文字异形,非复孔子六经之旧简,虽存篆籀之迹,实多讹伪之形。”他举出了《说文》所引“古、籀”的字形跟周代铜器铭文中习见的字形不合的很多例子,断定前者当为“周末文

字”，认为许慎“不获见古、籀真迹”。《说文》籀文的时代问题比较复杂，至今尚无定论。关于《说文》“古文”的时代，吴氏的新说确是划时代的创见。

应该指出，吴氏实际上并不仅仅是通过跟时代较早的古文字的对比来判断“古文”的时代的。他把“古文”跟战国文字，主要是跟东方的六国文字（“东方”相对于西方的秦国而言），也作了比较。陈介祺、吴大澂之前的清代金石学家，知道宋代发现的诅楚文是战国时代的秦国文字，还已经知道古货币上的文字有不少属于战国时代。除此之外，对战国文字的知识几乎等于零。陈、吴二人对战国文字的认识大大超过前人。尤其是吴氏，从《古籀补》《字说》等书中关于古玺、古币和古陶文字的一些话可以看出，他已经比较清楚地认识到这些文字资料大都是“周末”“六国”时的东西。他和陈介祺还考定了一些有铭文的六国铜器，如平安君鼎、子禾子釜等。吴氏已经注意到《说文》“古文”的字形跟他认为属于“周末”“六国”的古文字往往很相近。他在《古籀补》卷十三“二”字、卷十四“钧”字下指出，《说文》“二”字古文（从弋从二）与缶𡈼（此二字吴氏原未释，但《古籀补》附录中已指出第二字从安从心）君钲“二”字相合，《说文》“钧”字古文（从金旬声）与子禾子釜“钧”字相合，是“六国时异文”“六国时字”，“非古文（指早于籀文的真正古文）也。”子禾子釜是陈介祺藏器，吴氏同意陈氏的意见，认为子禾子就是田齐太公和（《𡈼斋集古录》24·2），其时代已至战国。缶𡈼君钲也是战国时东方国家铜器，吴氏显然已经认识到了这一点。《古籀补》增订本卷一三“绩”字下更明确指出，古钵绩字“省糸为 ，乃六国时文字”，《说文》“糸”之古文作，“可知许氏所见壁经皆与此类，晚周之本也”。由此可

见“古文”跟六国古文字的相似，确是吴氏判断“古文”时代的一个重要根据。民国前期，王国维著文论定《说文》“古文”是战国时代东方六国所用的文字。这一结论已为绝大多数学者所接受。其实吴氏已经在相当大的程度上解决了这一问题。不过《古籀补》自序曾说“古文”“疑皆周末七国时所作”，看来吴氏对六国文字跟战国时代的秦国文字应分为两系这一点，还没有很明确的认识。这是他不如王氏之处。

从以上所说还可以看出，吴氏在战国古文字的研究上也是有重要贡献的。他也许可以看作战国文字研究的奠基者，至少可以看作最重要的一个先驱者。

前面说过，吴氏对《说文》中的籀文的时代也有怀疑。此外，他对当时一般金石学家认为是周宣王时的标准籀文的石鼓文的时代也有不同看法。《古籀补》自序曾说“石鼓残字皆史籀之遗”，似乎他同意一般的意见。但是实际上他却是倾向于石鼓文是春秋战国时的秦国文字的说法的（宋人提出过这种说法）。他在光绪八年十月十八日致陈介祺札中说：“石鼓疑亦非史籀书，笔法、篆体已渐开小篆之风（《古籀补》卷十‘奔’字条指出石鼓文奔字‘类小篆，变止为屮自此始’）。或谓秦刻，在春秋战国之间，文亦与周雅少异。妄存其说，以备参考。”（七册本《吴愙斋尺牍》）在他临石鼓文屏幅的题跋和光绪十四年所写的《积古斋钟鼎彝器款识》批语里，也说过类似意见（参看《吴愙斋先生年谱》166—167页）。吴氏对石鼓文时代的看法跟现代古文字学者很接近。

吴氏的《字说》过去颇受推崇。其实此书中错误很多，例如曾为不少人所称许的对“帝”和“王”的字形的解释，就都是不可信的。《字说》各篇中最有价值的是《“文”字说》。此篇指出古金文

的“文”字往往从“心”，《尚书》“宁王”、“宁人”之“宁”应是从“心”之“文”的讹字（“宁”本当作“寍”，在古文字里与中间从“心”的“文”字形近）。这是很有道理的。不过在清末金石学家中并不是只有吴氏一人看到这一点。王懿荣早在同治末年就跟陈介祺说过跟《“文”字说》相类的意见（见《陈簠斋尺牍》所收同治十三年十月十三日陈氏致潘祖荫札）。

吴大澂之前的清代金石学家，考释古文字时往往“皮傅经传，卤莽灭裂”，科学性很缺乏（参看容庚为《古籀余论》燕京大学刻本所写的跋）。吴氏辨认字形比较细心，较前人有所进步，但仍有不少穿凿附会之说。此外，吴氏虽然对古文字资料很熟悉，可是小学的基础却并不是很好。例如：他认为金文“从目从攴之字许书所无”（《愙斋集古录》23·4上），其实《说文·四上》明明有这个字，而且还是部首。他考释毛公鼎铭时说“褻即执之异文……此曰褻事即执事也”（同上4·8上，亦见《攈稿》。《古籀补》增订本8·4上“褻”字条说法略有不同，但仍谓“古文以为执字”），竟然不知道“褻”所从的“埶”与“执”，形音义截然有别。《字说·“世”字说》说“世”“止”同音（25页下），《古玉图考》说汉代刚卯刻文“借只为执”“借月为疫”（131页下），其实这三对字，古韵部都不相近。训诂也非吴氏所长。容庚说他“训诂、假借犹不若孙氏（指孙诒让）之精熟”（《古籀余论》跋），是很对的。如果吴氏能有较好的小学方面的修养，无疑会对古文字学作出更多的贡献。

附录一　吴大澂主要著作目录索引(按第一字笔划排列。不注卷数者,原书仅一卷或不分卷。)

1.《十六金符斋印存》二十六册(光绪十四年钤印本)。
2.《古玉图考》(光绪十五年自刻本,同文书局据原稿影印本)。
3.《字说》(光绪十二年自刻本)。
4.《权衡度量实验考》(光绪二十年长沙节署开雕本)。
5.《吴愙斋尺牍》一册(致王懿荣信件,商务印书馆影印本)。
6.《吴愙斋尺牍》七册(致陈介祺信件,第七册附有吴氏寄给陈氏的《读古陶文记》;1938年商务印书馆影印本)。
7.《周秦两汉名人印考》(罗振玉影印本)。
8.《说文古籀补》十四卷附录一卷(光绪十年自刻本,光绪二十四年自刻增订本)。
9.《恒轩所见所藏吉金录》(光绪十一年自刻本)。
10.《续百家姓印谱》(1916年罗振玉影印本)。
11.《愙斋专瓦录》(1919年西泠印社影印本)。
12.《愙斋集古录》二十六册(1918年商务印书馆影印本)。
13.《愙斋集古录腊稿》(1919年商务印书馆影印本;1921年再版附《愙斋集古录》后)。

附录二　吴大澂研究主要参考书目索引

1. 陈公柔:《吴大澂》(《中国大百科全书·考古学》547—548页,1986年中国大百科全书出版社出版)。
2. 顾廷龙:《吴愙斋先生年谱》(燕京学报专号之十,1931年哈佛燕京学社出版)。

3.《清史稿》卷 450《吴大澂传》。

原载吉常宏、王佩增编《中国古代语言学家评传》，
山东教育出版社，1992。

孙诒让

孙诒让(1848～1908),中国清末经学家、校勘训诂学家、古文字学家。字仲容,号籀庼,浙江瑞安人。道光二十八年八月十四日(1848年9月11日)生。同治六年(1867)乡试中举。光绪前期报捐刑部主事,签分后不久就称病归乡,专心著述。晚年有感于民智闭塞,国势衰微,颇致力于地方教育事业。光绪三十四年五月二十二日(1908年6月20日)逝世。

孙诒让治学的范围很广,其主要成就集中在古籍整理和古文字研究这两方面。前一方面的代表作有《周礼正义》(1905)、《墨子间诂》(1894,定本1910)和《札迻》(1894)等书。后一方面的著作主要有《古籀拾遗》、《古籀馀论》、《契文举例》和《名原》。文集《籀庼述林》(1916)也收了一些这方面的文章,如《籀文车字说》(卷三)、《毛公鼎释文》、《克鼎释文》(卷七)等。

《古籀拾遗》3卷是订正宋代薛尚功《历代钟鼎彝器款识法帖》、清代阮元《积古斋钟鼎彝器款识》和吴荣光《筠清馆金文》这三种金文著录书中的考释错误的,光绪十四年(1888)刊行。《古籀馀论》二卷是订正清吴式芬《捃古录金文》中的考释错误的,成书于光绪二十九年(1903),刊行于1929年。孙氏在小学和古文

献方面有很深的功底。他研究金文，分析字形比较审慎，并善于利用古籍中的有关资料，成绩超过前人。《契文举例》二卷是孙氏在光绪三十年(1904)读了刘鹗《铁云藏龟》(1903)后所写的，1917年由罗振玉据稿本影印出版。这是写得最早的一部研究甲骨文的专著，书中不免有很多错误，但是仍有一些值得重视的意见。

《名原》二卷写成于光绪三十一年(1905)，刊行于民国5年。孙氏在此书中从文字学的角度总结了自己研究甲骨、金文的成果，在分析偏旁和说明字形的繁简变化等方面花了较大力量，对汉字的原始情况及演变原因也作了一些探索。近人多认为孙氏的著作代表了清代古文字学的最高水平。

参考书目

朱芳圃：《孙诒让年谱》(中国史学丛书)，商务印书馆，1934。

原载《中国大百科全书·语言文字》卷，1988。

谈谈孙诒让的《契文举例》

在19世纪的最后两三年，殷墟甲骨文始为世人所知（但是在19世纪末至20世纪初，学者们受古董商的蒙骗，或以为甲骨文出于汤阴，或以为出于卫辉。到1908年，罗振玉才弄清楚甲骨文的真正出土地是安阳殷墟）。1903年刘鹗从所藏甲骨中选拓千余片，编为《铁云藏龟》出版。这是第一部公布甲骨文资料的书（下文简称为"藏龟"）。刘氏在序言里根据他的研究把甲骨文定为"殷人刀笔文字"。在古文字学上有高度修养的孙诒让，对这种新发现的古文字资料的重要性有明确的认识。他认为过去讲铜器的人所定的商代器多难以确信，《藏龟》第一次为研究商代文字提供了可靠资料。他庆幸自己"衰年睹兹奇迹，爱玩不已"，花了两个月时间仔细研读《藏龟》，在此书出版的第二年——1904年，就写出了全国第一部研究甲骨文的专著——《契文举例》（参看此书自序。下文简称此书为"举例"）。在孙氏于1905年写成的古文字学专著《名原》一书中，也使用了很多甲骨文资料。可惜孙氏在1908年就去世了，没有机会对甲骨文作进一步的研究。

《举例》分两卷十篇，共约五万字。上卷包含"月日""贞卜""卜事""鬼神""卜人""官氏""方国""典礼"等八篇。对殷墟甲骨

卜辞的内容作了初步的研究。下卷包含“文字”与“杂例”两篇。“文字”篇对见于《藏龟》的甲骨单字的很大一部分逐个进行考释，篇幅占全书的一半。在其他各篇中，孙氏也考释了不少甲骨文字，其中有些字在“文字”篇中没有提到。

《举例》在孙氏生前没有出版。1916 年底，王国维在上海蟫隐庐旧书店购得此书稿本，寄给当时居住在日本的罗振玉，次年罗氏就将此稿编入《吉石庵丛书》石印出版。1927 年蟫隐庐曾加翻印。1963 年台北艺文印书馆出版的《孙籀庼先生集》和 1968 年台北文华出版公司出版的《罗雪堂先生全集》都收入了此书。60 至 70 年代间，白玉琤作《契文举例校读》，陆续发表在台北出版的古文字学刊物《中国文字》上（见合订本 8 卷 3601～3930 页、10 卷 4771～4954 页、12 卷 5755～6071 页）。《校读》录《举例》全文，逐段加注。注中对全书所引甲骨卜辞一一加以核对，并且根据孙氏之后的学者们的研究成果对有关的甲骨文字加以考释，颇便初学者阅读。但是白氏有时不加说明地据《藏龟》直接校改《举例》原文中摹写有误的甲骨文字，以致影响读者对孙氏原意的理解，这是阅读时必须注意的。

孙氏写《举例》时，甲骨文研究的园地还是一片空白（刘鹗在《藏龟》序中所作的研究极其有限）。《藏龟》所收甲骨不多，印刷质量又很差，孙氏以此书为唯一根据进行开创性的研究工作，自然免不了有很多错误。因此罗振玉和王国维这两位甲骨学的奠基者对《举例》的评价都很低。

罗振玉在 1910 年所写的《殷商贞卜文字考》自序中说：“亡友孙仲容徵君诒让亦考究其文字，以手稿见寄，惜亦未能洞析奥隐。”在 1913 年初所写的《殷墟书契》自序中，罗氏在谈到甲骨文

发现后的研究情况时又说:"顾先后数年间,仅孙仲容徵君诒让《契文举例》,此外无闻焉。仲容固深于仓、雅、周官之学者,然所为《举例》则未能阐发宏旨。"由此可知孙诒让生前曾把《举例》稿本寄给罗氏,而罗氏对其内容很不满意。这份稿本的内容跟后来王国维购得的稿本是否完全相同已不可知。

王国维在1916年底写给罗振玉的一些信里,曾几次提到《举例》。此年12月14日一札报告购得《举例》稿本之事:

> 兹有一事堪告者,旁晚出至蟫隐(指蟫隐庐),见孙仲容比部《契文举例》手稿,乃刘彝仲携来者,以五元从蟫隐得之。书连序共九十六页。每半页十二行,行二十三字。其所释之字虽多误,考证亦不尽然,大路椎轮此为其始,其用心亦勤矣。(㠯释为贞,始于仲老,林博士——指日人林泰辅——与之暗合耳。)此书明年如接办《学术丛编》,拟加删节,录其可存者为一卷印之,何如?想公知此稿尚存,当为欣喜。(《王国维全集·书信》159~160页,中华书局,1984年。发信日期为此书编者所定,下同。)

同月20日一札又说:"惟其书(指《举例》)实无可取,思欲选择数条为一书,恐不成卷帙也。"(同上164页)对《举例》的评价较上札为低。这应是王氏翻阅了全书之后的想法。

大概罗氏在接到上举第一札后,复信表示要印行《举例》,让王氏把书寄往日本,所以王氏在12月28日一札中又有如下一段关于《举例》的话:

孙仲颂(通"容")《契文举例》当即寄上。惟此书数近百页,印费却不少,而其书却无可采,不如《古籀拾遗》远甚。即欲摘其佳者,亦无从下手,因其是者与误者尝(通"常")并在一条中也。上卷考殷人制度亦绝无条理,又多因所误释之字立说,遂觉全无是处。我辈因颂老而重其书,又以其为此学开山,更特别重之,然使为书费钱至数百金则殊不必,公一观此书当与维同感也。(同上 166～167 页)

罗氏在收到《举例》稿本后,在《丙辰日记》12 月 11 日(相当于 1917 年 1 月 6 日)下记道:"静安(王国维之字)寄孙徵君《契文举例》至,……粗读一过,得者十一,而失者十九。盖此事之难,非徵君之疏也。"但是尽管罗氏对《举例》的评价跟王氏差不多,他还是没有接受王氏的劝阻,很快就将此稿全文印了出来。这固然由于他对学术具有高度负责精神,但是恐怕也有表明个人心迹的用意在内。罗氏和王氏跟《举例》稿本的关系是很不相同的。王氏是局外人。罗氏在写《殷商贞卜文字考》和《殷墟书契考释》(1915 年初版)这两部甲骨学奠基之作前,看到过《举例》的稿本。如果他不把王国维得到的稿本印出来,学术界就有可能怀疑他剽窃了孙氏的研究成果。

罗、王之后,随着甲骨文研究的逐渐深入,学者们对《举例》的评价,主要是对《举例》考释文字的成绩的评价,反而有了提高。唐兰在《天壤阁甲骨文存考释》中指出,孙氏限于当时的客观条件,考释文字免不了有较多错误,"然颇有精到之说为罗王以后所不及者";并感慨地说:"今人治卜辞,惟以罗说为宗,鲜有读

孙书者矣。”(见 84 片考释)严一萍在发表于《中国文字》第 15 册的一篇考释甲骨文“ ”字的文章里也说:“(《契文举例》)所释之字,以今视之错误虽多,然至今无可易者,犹比比皆是。或孙氏当时所释不误而未为后人采信者,若之释围,一显例耳。”(《中国文字》合订本 4 卷 1757 页)白玉琤作《校读》,也很注意表扬孙氏的正确意见。

唐氏、严氏认为孙氏所释不误而后人没有采用的具体例子,学者们不见得都能同意。但是他们的评价从总体上来看确是比较公允的。如果对《举例》考释文字的具体情况作一次比较全面的考察,就能清楚地认识到这一点。

《举例》在考释文字方面的错误的确很多。有些错误是相当严重的。例如释“旬亡囚”为“它父卜”(上 24 下～25 上。“父卜”二字袭《藏龟》序之误),释“兽”为“获”而反以“获”之初文“隻”为“夺”之省文(下 42 下～43 上、下 44 下～45 上),释“之”和“征”为“正”和“征”(下 2、上 11),释“望”之初文为“马”(下 40 上),释“犬”为“牛”(下 37 上),释“王”为“立”(上 9 下),释“匕”(妣)为“人”(上 23 上。其中“人乙”又为“河”之误释),释“隻”为“布器”二字(下 29 上)等等。但是有些错误在甲骨文研究的初期,实在是难以避免的。例如孙氏误释“”为“之”(上 17),“妐”为“奴”(下 29 下),“𢍏”为“求”(下 19 下),罗振玉皆同误(参看《甲骨文字集释》——下文简称“集释”——2061、3625、2733 等页),释“𢍏”为“求”之说至今还有人信从(《集释》即从此说,见 2736～2738 页),则孙氏之误固不足责。有些错误主要是由于资料不足而造成的。例如:罗振玉是指出甲骨、金文中地支字之“子”当读为“巳”的第一人,孙氏还不知道这一点,仍然误以为是子丑之

"子"(上1下。甲骨、金文中"子丑"之"子"的写法与《说文》"子"字籀文相似,子女之"子"用作地支字时读为"巳")。但是罗氏是据殷墟甲骨上的干支表确定这一点的(参看《集释》4360页),如果孙氏能看到干支表,当然也会得出同样的结论。不但如此,如果孙氏能够看到较多的资料的话,就是上面提到的那种严重错误,大概多数也是可以得到避免的。

《举例》中对文字的错误考释固然很多,正确的同样也很多。正如严一萍所指出的,"然至今无可易者,犹比比皆是"。大部分孙氏正确释出的字,罗振玉在《殷墟书契考释》中也都释出来了。这些字绝大部分都是比较容易认识的,凡是对《说文》和金文都比较熟悉的学者,大概都能辨释出来。不过,既然孙氏之书早于罗氏之书,与其像很多人那样把认出这些字的功劳归于罗氏,还不如把这种功劳归于孙氏合理。

甲骨文借"鼎"为"贞"。借作"贞"的"鼎"通常简写为" ",是卜辞中经常出现的一个关键字。《藏龟》序误释此字为"问"。孙氏以为"即'贝'之古文","当为'贞'之省"(上6上)。他认为这个字是"贝"之古文虽然错误,读为"贞"则是正确的(罗氏直接释此字为"贞",参看《集释》1104页)。所以在上面引过的王国维12月14日致罗氏札中说:"释为贞,始于仲老。"这是孙氏比较重要的一个贡献(但是《举例》上6下所引《藏龟》45·2从"卜"的"贞"字,则是一般的""字的误摹。孙氏把渗痕错当作了笔画)。

更应该指出的是,《举例》释字胜过罗氏之处也并不少见。

有些字孙氏已经正确释出,罗氏却误释或者无释。例如:甲骨文中的"亘""羌""省""軎"(限于作"軎"的一体)"亩"等字。孙

氏已经正确释出(依次见上 9 上、38 下、下 8 上、16 下～17 下、36 下。下 36 下引《藏龟》251・3 一辞作"𠂤曰弗女刑"。"弗"上原是一个从"𠂤"从"口"的字,孙氏误认为两个字,但并不影响孙氏已经认出"𠂤"字这一点)。罗氏却误释"亘"为"目"(《集释》3974 页。罗氏已认出从"亘"的"趄""宣""洹"等字,但却不认识"亘"字,这是很奇怪的),"羌"为"羊"(同上 1316 页),"省"为"相"(同上 1199 页),"𢍏"为"鬯"(同上 1419 页。罗氏跟孙氏一样,已经认出从"𢍏"的"专"字,但却不认识"𢍏"字,这也是很奇怪的),"𠂤"为"暑"(同上 1877 页。罗氏误释"𠂤"为"暑",可能是由于误解了"省在南𠂤"一类卜辞的意义)。孙氏释为"岳"的字(上 20 上),罗氏释为"羔"(《集释》2916 页),大多数学者也信从孙说。又如"殼""周""乘""毌"等字,孙氏也已经正确释出(依次见上 7、32 上、下 25、33 上。孙氏还指出古书中的"串"字就由"毌"字演变而成),罗氏则皆无释(《殷墟书契考释》增订本引卜辞时把"殼"隶定为"毄")。

有些字罗氏基本上也释对了,至少并未完全释错,但是从文字学上看,孙氏所释显然更为精确。例如:甲骨文中通常当"顺"讲的"若"这个词,是用"𣎵"字(见《说文・六下・𣎵部》)的初文表示的。这个字加"口"的写法(见金文,《说文》"𣎵"字籀文亦如此作),在古书里跟见于《说文・一下・草部》的训"择菜"的"若"字已混而不能分(也可以说古书中借从"草"的"若"为"𣎵")。孙氏把甲骨文里的这个字释为"𣎵",读为"若"(上 14),十分正确。罗氏把这个字直接释作《草部》的"若",还批评《说文》说:"择菜之谊非其朔矣"(《集释》2051 页)。这显然是不妥当的。金文常常借"才"为"在"。孙氏疑甲骨文" "字即"才"之异文,并疑甲骨文

的有些“才”字也应读为“在”(下 28 下),十分正确。罗氏则把这个字直接释为“在”(《集释》3091 页),抹杀了“才”“在”二字的区别。“复”与“復”音义皆近,但在《说文》里是两个字。孙氏把甲骨文的 字释为“复”(上 8 上),罗氏则释为“復”(《集释》1897 页)。陈邦怀《殷虚书契考释小笺》已指出罗氏之非(同上 1897～1898 页)。上举这些例子可以说明孙氏的文字学水平高于罗氏。

过去,由于《举例》没有受到应有的重视,古文字学者在考释罗氏未释、误释或释得不够正确而孙氏却早已正确释出的那些甲骨文字的时候,往往绝口不提孙氏(有时可能是由于根本没有注意到孙氏的有关考释)。因此有些孙氏首先正确释出的字,就被人们误认为由他人首先正确释出了。例如《集释》“乘”字条(1933～1935 页)漏引孙说,读了这一条就会认为甲骨文的“乘”字是王国维首先释出来的。

《举例》在考释文字方面还有一些很有价值的意见,虽然一度“未为后人采信”,但是随着甲骨文研究的深入,其价值已经逐渐为广大学者所认识。例如“ ”字,孙氏认为是“‘禽’之省”(下 41 下～42 上)。罗氏则释为“毕”(《集释》2555～2556 页)。罗说一度占有统治地位。唐兰在《天壤阁甲骨文存考释》中始批评罗说而阐发孙说,并指出这个字应是“禽”的初文而不是省文,对孙说作了修正(《集释》2557～2559 页)。现在绝大多数学者已经接受了释“禽”的说法。又如“ ”字,孙氏释为“佁”(似),读为“目”(以)(下 33)。但是在很长的一个时期里,一般学者都不信此说而信从释“挈”、释“氏”、释“氏”等说(参看《集释》3737～3752 页)。30 年代末,李旦丘(即李亚农)在《铁云藏龟零拾》的考释里曾阐发孙说,并指出这个字实即“以”字而非“似”字,对孙说

作了修正(《集释》3741～3743 页)。60 年代初,金祥恒在《中国文字》第 8 册上发表《释 目》一文,也把这个字释为"目"(合订本 2 卷 881～894 页)。他们的意见在当时仍未受到应有的重视,但是近年来信从释"以"之说的学者已经显著增多,此说大概会成为定论。此外,孙书中释" "为"兆"(上 10 下。唐兰等说同,参看《集释》3372～3374 页)、释" "为"由"(下 34)、释" "为"畀"并读为"择"(下 25 上)等说,虽然还很难断定是否能成为定论,但是至少比通行的释" "为"洮"(《集释》3771～3775 页)、释 为"古"(同上 701～710 页)、释 为"执"(同上 3231～3234 页)等说更有道理(孙氏把与" "实为一字的" "释为"食",把" "和" "看作两个字,则是错误的。其说见《举例》下 24 下)。

总之,《举例》在释字方面的贡献应该说是相当大的。

在王国维所说的"考殷人制度"方面,《举例》的确缺乏重要的贡献。这主要是研究资料等方面的客观条件所决定的。例如孙氏已经注意到甲骨卜辞中有不少跟殷先王相同的名号(上 21 上、22 下～23 上),如果他能知道甲骨出于殷都故墟,无疑也会跟罗振玉一样得出卜辞为殷王室之物的结论。此外还应指出,《举例》上卷在考释文字的部分之外,也并不是全无是处的。例如:"卜事"篇说甲骨卜辞有卜征、卜至、卜雨等内容,表示吉凶之辞有"若"和"不若"(上 14),虽然引证有一些错误,大体上还是正确的。"鬼神"篇说:

> 龟文……天神则有帝,地示则有方、岳,人鬼则田正及祖父母兄等皆是也。或为就其神而卜事之吉凶,或

因祭其神而卜其牲、日之等。文意简略，不能尽详，要其为有事于鬼神，则义固昭较可考也。（上 18）

对有关鬼神的卜辞的内容概括得相当好（但所谓“田正”是由于误读卜辞而臆造出来的）。“方国”篇关于商（上 31 下～32 上）、周（上 32 上）、羌（上 38 下）的论述，“典礼”篇关于求年（上 40 下）、受年（上 41 上）和祭祀所用牲牢（上 42 上～43 上）的论述，也都有正确的成分。

从以上所说的来看，应该承认《举例》是甲骨文研究方面一部有重要价值的开创性著作。关于此书的评价，不但王国维所说的“实无可取”“全无是处”明显不合事实，就是罗振玉所说的“得者十一而失者十九”也是不公允的。考虑到孙氏写书时在资料等方面所受的限制，他所作出的那些贡献就更加值得后人珍视了。孙氏在古文字和古文献方面的学力决不在罗王之下。如果孙氏在甲骨文研究方面能有罗王所具备的客观条件，他所能作出的贡献大概是不会比他们小的。

1988 年 7 月为“孙诒让学术讨论会”而作

原载《孙诒让纪念论文集》，《温州师范学院学报》1988 年增刊。
又收入拙著《古文字论集》，中华书局，1992。

《论集》编按：陈梦家《殷虚卜辞综述》“文字”章对《契文举例》有介绍（55—56 页），写此文时失于参考，读者可以参阅。

《古史新证——王国维最后的讲义》前言

清华大学拟将王国维在清华学校研究院任教时所发的讲义影印出版，蒙季镇淮先生推荐，要我写一篇前言。王国维是学术界尽人皆知的国学大师，没有必要对他作全面介绍，在这里只准备谈谈跟这本讲义有关的一些情况。

王国维是在清华园里度过他生命中最后的两年多时间的。一九二五年春，王氏受清华大学的前身清华学校之聘，任正在筹备中的研究院的教授，并于四月中移居清华园。清华学校研究院专修国学，所以一般多称之为清华国学研究院。九月，研究院开学，王氏任经、史、小学等方面的导师，所授"普通演讲"课程为"古史新证"(每周一小时)、"《说文》练习"(每周一小时)与"《尚书》"(每周二小时，此门课程自十月开始讲授)。到了一九二六年春开始的下学期，因"古史新证"已讲完，改授金文(指周代铜器铭文)，余课照旧。一九二六年九月，新学年开始，王氏所授课程为"《仪礼》"(每周二小时)与"《说文》练习"(每周一小时)。次年，在下学期甫告结束的六月二日，王氏就自沉于颐和园中的昆明湖，过早地离开了人世。关于王氏在这最后二年多里的较详细的情况，清华大学校史室孙敦恒先生编写的《王国维年谱新编》(中

国文史出版社一九九一年版)有翔实的记录,可以参阅。本文中以孙谱为据之处不一一注明。

现在影印的这本讲义,包含王氏撰写的二十九篇讲稿和文章(讲稿中有十六篇是周代铜器铭文的释文)。其底本是当年由研究院办公室按线装书的形式装订成册并加上目录,供保存之用的。封面右侧偏上处题:

清华学校研究院讲义(王静安先生)
(民国十四年至十六年四月)

中间偏下处署"研究院办公室"六字。目录首页盖有"研究院办公室"长条印。讲义原来是由抄胥誊写后油印的。各篇所记页数自为起讫。但铜器铭文的释文,除《小盂鼎释文》超过一页记有页数外,都不记页数,且有一页抄写两篇以上释文的。这些讲义在当时应是随印随发的。

下面基本上按照原来装订的次序,介绍一下这本讲义中所收的讲稿和文章。

《古史新证》是专为讲课而撰写的,共二十九页,在这本讲义中篇幅最长。其主要内容是根据殷墟甲骨卜辞和古书资料讲商代历史的,第三章"殷之先公先王"据《殷卜辞中所见先公先王考》及《续考》改写,第五章"商之都邑及诸侯"据《说殷》、《北伯鼎跋》二文改写(各文皆已收入王氏的文集《观堂集林》)。

在《古史新证》第一章"总论"中,王氏对当时学术界过分怀疑古书的思潮有所批评,并提出了以"地下之新材料"(主要指甲骨卜辞和金文)印证"纸上之材料"(指古书记载)的"二重证据

法”。他说：

> 吾辈生于今日，幸于纸上之材料外更得地下之新材料。由此种材料，我辈固得据以补正纸上之材料，亦得证明古书之某部分全为实录，即百家不雅驯之言亦不无表示一面之事实。此二重证据法惟在今日始得为之。虽古书之未得证明者不能加以否定，而其已得证明者不能不加以肯定可断言也。

在第四章之后，王氏又根据第三章和第四章“商诸臣”的内容，写了如下一段案语：

> 右商之先公先王及先正见于卜辞者大率如此，而名字之不见于古书者不与焉。由此观之，则《史记》所述商一代世系，以卜辞证之，虽不免小有舛驳而大致不误。可知《史记》所据之《世本》全是实录。而由殷周世系之确实，因之推想夏后氏世系之确实，此又当然之事也。又虽谬悠缘饰之书如《山海经》、《楚辞·天问》，成于后世之书如《晏子春秋》、《墨子》、《吕氏春秋》，晚出之书如《竹书纪年》，其所言古事亦有一部分之确实性。然则经典所记上古之事，今日虽有未得二重证明者，固未可以完全抹杀也。

这跟上引“总论”的话是紧相呼应的。王氏的这些意见和他的学术实践，对我国现代学术界产生了深远的、有益的影响。

王氏去世后，《古史新证》曾登载在《国学月报》二卷八、九、十号合刊《王静安先生专号》（一九二七年十月）和《燕大月刊》七卷一、二期合刊（一九三〇年二月）上，但是《海宁王忠悫公遗书》和《海宁王静安先生遗书》却未收此文（这两种《遗书》除后者内容稍多外基本无别，下文简称它们为"遗书"）。一九三五年北京来薰阁旧书店曾影印出版《古史新证》的王氏手稿本，由于印数不多现在已很难找到。台湾的文华出版社一九六八年出版的《王观堂先生全集》和大通书局一九七六年出版的《王国维先生全集》都收了《古史新证》，可是在大陆地区也不易看到。包含《古史新证》的王氏讲义的出版，不但为学术界研究王氏在清华研究院的教学活动提供了一份重要资料，而且使《古史新证》这一名著能为更多的人所看到，必将受到大家的欢迎。

《中国历代之尺度》是王氏在一九二六年夏天撰写的文章。是年六月二十六日曾以此题在燕京华文学校作过演讲。全文曾刊载于九月出版的《学衡》五十七期，后来改题为《记现存历代尺度》，收入王氏死后出版的《观堂集林》增订本的第十九卷（王氏生前出版的《观堂集林》共二十卷。王氏死后，罗振玉及其子福葆等，在清华研究院王氏助教赵万里的帮助下，基本上按王氏遗意加以增订，扩至二十四卷，列为《遗书》的第一种。下文提到的"集林"如不另加说明，都指增订本）。

《莽量释文》实际上包含释文和跋文两部分。一九二六年王氏托马衡为清华研究院仿制新莽嘉量，于八、九月间制成（刘寅生、袁英光编《王国维全集·书信》四百三十九—四百四十页，中华书局一九八四年版。孙敦恒编《王国维年谱新编》一百五十七—一百五十八页，中国文史出版社一九九一年版）。《莽量释

文》当作于此时。此文曾以《莽量考》为名，发表于是年十月出版的《学衡》五十八期。《集林》第十九卷收入莽量跋文而略去释文，题为《新莽嘉量跋》。此文讲义本七十六页四至五行的"工部营造尺"，《学衡》及《集林》皆作"建初尺"。

上述两篇文章跟后面的《蜀石经残拓本跋》和《西吴徐氏印谱序》，都是王氏在清华研究院任教期间撰写的。王氏在一九二六年十一月二日致蒋谷孙函中提到上举最后一文时说："《印谱序》已草就，兹将油印本寄上（因此文有关系，故付油印以供诸生参考）。"（《王国维全集·书信》四百四十六页，中华书局一九八四年版）大概这些文章都是王氏由于其内容可供研究院学生参考而印发给他们的。

赵万里《王静安先生年谱》丙寅年（一九二六年）条说：

> 古史新证一课，至去冬已授毕。正月（引者按：阳历二月）起，撰克鼎、盂鼎铭考释，并改订《毛公鼎考释》，合《散氏盘考释》以授诸生。其他宗周诸重器，亦多写为释文讲授之。（清华学校研究院编《国学论丛》一卷三号"王静安先生纪念号"一百三十一页。）

由此可知《散氏盘考释》等四篇西周铜器铭文的考释和《小盂鼎释文》等十六篇西周、东周铜器铭文的释文，都是在第一学年下学期为讲课而印发的。《古史新证》主要根据殷墟甲骨卜辞讲商史。周代铜器铭文在周史研究上的价值，跟殷墟甲骨卜辞在商史研究上的价值相似。所以王氏在讲完《古史新证》后，接着讲周代铜器铭文。

在这里有必要讨论一下这本讲义的装订次序是否反映当时印发讲义的次序的问题。这本讲义中列在《散氏盘考释》之前的《中国历代之尺度》和《莽量释文》，其写作时间都在王氏讲授铜器铭文之后，其印发也应在那些器铭考释和释文之后。在四篇器铭考释跟十六篇器铭释文之间，插有《蜀石经残拓本跋》和《释乐次》二文。前一文末署"丙寅仲冬朔月海宁王国维记"。"丙寅仲冬朔月"指丙寅年十一月初一，即一九二六年十二月五日，不但远在王氏讲授铜器铭文之后，而且还晚于列为这本讲义最后一篇的《西吴徐氏印谱序》的写成和印发时间。由此可知这本讲义的装订次序并不反映当时印发讲义的次序，至少并不完全反映那种次序。下面先介绍器铭考释和释文，然后再介绍插在它们中间的那两篇文章。

四篇器铭考释中，《盂鼎铭考释》和《克鼎铭考释》是一九二六年的新作。《散氏盘考释》作于一九二四年，但在作为讲义印发前似未发表过。《毛公鼎考释》作于一九一六年，曾登载于王氏为仓圣明智大学所编的《学术丛编》的第四册。原有序（已收入《集林》卷六），讲义略去。对《考释》的内容，讲义也作了一些增改。王氏死后，盂鼎、克鼎、散氏盘三篇《考释》曾在上面提到过的《国学月报》"王静安先生专号"上发表过（《散氏盘考释》篇名"盘"下有"铭"字）。后来，上述四篇《考释》加上一九一五年发表于《雪堂丛刻》的《不𡢁敦盖铭考释》合编为《观堂古金文考释》，收入了《遗书》。

这四篇器铭考释，讲义本跟《遗书》本有一些异同（讲义本有明显的抄写之误，而《遗书》本不误的情况，不在我们所说的"异同"之内）。例如《散氏盘考释》讲义本中"㠯"字三见（九十二页

七行、九十三页五行、九十四页三行),《遗书》本皆作 ，盖以为即见于《说文》的从反“ ”的“ ”字(铭文原形确与此字相似)。《盂鼎铭考释》讲义本的铭文释文中,“人鬲”下一字缺而未释(一百一十页十行),《遗书》本释为“自”(铭文此字确是“自”字)。《克鼎铭考释》讲义本的铭文释文中的“釐”字(一百一十四页五行),《遗书》本不从“里”而从“贝”(铭文此字确从“贝”);“湡”字(一百一十五页八行),《遗书》本不从“畀”而从“卑”(铭文此字确从“卑”)。这一类异同在这三篇《考释》中还有一些,不列举了。《毛公鼎考释》的情况比较复杂,下文将另作说明。

我怀疑上述那类异同是《遗书》编校者据各器铭文的原文对各篇《考释》的底本擅加校改而造成的。前面提到过这本讲义的最后一篇《西吴徐氏印谱序》。此文后来改名为《桐乡徐氏印谱序》,收入《遗书》中的《集林》卷六(详下文)。如果将此文的讲义本与《遗书》本对照一下,就可以发现讲义本二百一十九页二行所引的古玺“信”字的三个例子,在《遗书》本里换成了另两个例子。讲义本摹写得有些走形,《遗书》本则保持玺文原形。此外,此文所引的那些见于《说文》的古文,讲义本的字形与《说文》大致相合;《遗书》本则往往把它们改成六国玺文体,以致与《说文》原形不合(“时”字古文所从的“之”、“明”字古文所从的“月”和“封”字古文的左旁最为明显)。这些修改显然并非出自王氏本人,而是出自某位懂古文字的《遗书》编校者之手的。修改那些器铭《考释》的,应该是同一个人。

《毛公鼎考释》的讲义本和《遗书》本的出入较多,情况也比较复杂。讲义本对一九一六年发表的《学术丛编》本有所增改。讲义本所增之文,绝大部分见于《遗书》本。但是在有些讲义本修改

了《丛编》本的地方，《遗书》本却仍然沿袭《丛编》本，例如：《考释》"故于辟下加𠂤以为声"一句下的双行注文，《丛编》本作"古读辟如檗，说见下，辟、𠂤双声字"，讲义本删去"说见下"以下八字（见一百二十一页九行），《遗书》本同于《丛编》本。《丛编》本的铭文释文以"兢=许="为一条，"上下若否"为一条；讲义本则以"兢许上下"为一条（删去"兢""许"二字重文号，与铭文原文相合），"若否"为一条（一百二十九页）；《遗书》本同于《丛编》本。《丛编》本的铭文释文以"余一人在位……又昏"为一条，讲义本则分为两条（一百三十页），《遗书》本同于《丛编》本。讲义本"我弗作先王……"句的考释，将《丛编》本所引《书·康王之诰》"毋贻鞠子羞"的"贻"改正为"遗"，又在所引《左传》"毋作神羞"一例下加"无作三祖羞"一例（一百三十四页），《遗书》本同于《丛编》本。《遗书》本有序，也同于《丛编》本。此外，又有《丛编》本跟讲义本相同而《遗书》本则跟它们不同的情况。例如：《丛编》本和讲义本的铭文释文中的"用印邵皇天"（讲义本一百三十二页），《遗书》本作"用卬邵皇天"（改"邵"为"邵"是对的，改"印"为"卬"则与铭文原文不符，但有些古文字学家释此字为"卬"）。《丛编》本和讲义本的铭文释文，都把"迺唯是丧我国"的"是"误作"时"（讲义本一百三十五页），《遗书》本改正为"是"。《丛编》本、讲义本铭文释文"马四匹……"一条中，有一个左边从"止"的字；此条的考释说此字从"止"，即"遝"字（讲义本一百四十七页）。《遗书》本释文中此字左边作"口"（古文字学家多认为此字从"口"），但考释的文字仍与《丛编》本、讲义本相同，释文与考释彼此矛盾。

赵万里《王静安先生著述目录》有"观堂古金文考释五种五卷"一项，第一种"毛公鼎考释"条说：

曾刊入广仓学窘丛刊第一集(引者按:即《学术丛编》)。此所据者仍是广仓本。后里(按:"里"为赵氏自称)以乙丑重订本(按:即讲义本,"乙丑"似应作"丙寅")寄之(按:指寄往为王氏编遗书的罗振玉家),已不及改正,乃录其异同别出刊之。(《国学论丛》"王静安先生纪念号"一百三十七页)。

赵氏写此文时,《遗书》中的《观堂古金文考释》尚未印出。实际上,其中的《毛公鼎考释》并没有如赵氏所说的那样处理,而是在《丛编》本的基础上把讲义本所增加的内容补进去的,但上引《左传》"无作三祖羞"一例则忽略未补;在其他一些后者对前者作了修改的地方,《遗书》本也仍然沿袭了前者,因此造成了上面所举的第一类异同。至于上面所举的第二类异同,大概也是那位懂古文字的《遗书》编校者擅改王氏原文而造成的。由此可见,我们如要了解王氏对毛公鼎铭文的最后意见,不能以《毛公鼎考释》的《遗书》本为据,而应以讲义本为据。仅从这一点看,这本讲义的出版就很有意义。

《小盂鼎释文》等十六篇器铭释文,既未收入《遗书》,也从未在他处发表过,是研究王氏学术的新资料,其价值不在上述《毛公鼎考释》讲义本之下。

前面提到过的《不𡢁敦盖铭考释》包含了不𡢁敦(实应称不𡢁簋)的释文,王氏在一九一七年撰写的《两周金石文韵读》中,有宗周钟、齐子仲姜镈(即讲义所谓"齐镈")、邾公牼钟、沇儿钟、王孙遣诸钟、虢季子白盘等器的释文(见《遗书》),但所释与讲义的释文颇有异同。例如:见于《韵读》的虢季子白盘释文中的"庸

武”，讲义改为“舅武”；“执讯”改为“执□”（兮甲盘和不𡰥敦铭文中的“执讯”，讲义的释文也都作“执□”）。《不𡰥敦盖铭考释》的释文中的“西俞”，讲义改为“西鯈”（此铭中“执讯”之“讯”，《考释》据形隶定，并谓陈介祺释“讯”可从。讲义中此字则作“□”，已见上文）。见于《韵读》的宗周钟释文中的“铣铣”，讲义改为“雄雄”；“孝孙”改为“汩孙”。见于《韵读》的齐子仲姜镈释文中的“它□”，讲义改为“ 改”。见于《韵读》的王孙遣诸钟释文中的“中□虞阳”和沇儿钟释文中的“中□虞昜”，讲义都改为“中𢦏叡旅”。前一钟释文中的“□心”，讲义改为“台心”。后一钟释文中的从“水”从“𠂤”之字，讲义改为从“走”从“𠂤”。见于《韵读》的邾公牼钟释文中的“卢铝”，讲义改为“腊（引者按：非“臘”字简体）吕”；“翼恭”改为“毕龏”；“匽”改为“安（晏）”。不管是改对的，还是改错的，从研究王氏学术见解的角度看，都值得注意。

《清华周刊》三百八十三期（一九二六年六月十一日出版），载有当时的研究院学生吴其昌的《王静安先生古金文字讲授记》。文首目录列虢叔旅钟等十六种器名，其中有这本讲义未收其释文的齐侯镈钟和邵钟（《讲授记》正文只有目录所列前九器的讲授记录，上举二钟在其内）。此二钟的释文不知是原来就没有印发，还是这本讲义装订时遗漏了。另一方面，其考释或释文见于讲义的散氏盘、盂鼎、毛公鼎、虢季子白盘、白犀父卣、齐镈诸器，则不见于此目录（见于讲义的王孙遣诸钟，目录作王孙遗诸钟。兮甲盘、师寰敦，目录讹为兮用盘、师害敦，附带说明于此）。也许王氏讲课的实际内容跟所发讲义有出入。

《蜀石经残拓本跋》作于一九二六年十二月五日，已见上文。除印发给学生外，还曾登载于清华研究院实学社编的《实学》第

七期(据储皖峰《王静安先生著述表》,《国学月报》"王静安先生专号"四百九十一页)。《集林》卷二十收入此文。赵万里《年谱》丙寅年(一九二六年)条说:

> 是月(引者按:指夏历十月)二十九日为先生五十初度,亲友及门弟子均称觞致贺。十一月中,先生出汉、魏、唐、宋石经墨本或影本多种,以示诸同学,并讲述石经历史及其源流。(《国学论丛》"王静安先生纪念号"一百三十一页)

姚名达《哀余断忆之三》记此事说:

> 十二月三日,即夏历十月二十九日,实为先生五秩初度之辰。……又七日,先生招同人茶会于后工字厅,出历代石经拓本相示。同人啧啧嗟赏,竟提问语。先生辨答如流,欣悦异常。(《国学月报》"王静安先生专号"五百二十五—五百二十六页)

这些记述提供了王氏印发《蜀石经残拓本跋》的背景。

《释乐次》是一九一六年发表于《学术丛编》第三册的旧作(本为《乐诗考略》的第一篇),《集林》二十卷本和二十四卷本都收在卷二。此文讨论周代礼仪中奏乐次第等问题,引用了《仪礼》中不少有关的文字,估计是为了配合第二学年的《仪礼》课而印发的。这本讲义中的《释乐次》缺第六页。由于此文容易找到,这次影印没有补缺文。

王氏在文字学上有一个重要主张：认为《说文》古文实际上是战国时代的六国文字，籀文则是秦国文字。编在这本讲义最后面的四篇文章，都跟王氏的这一主张有关。最后一篇《西吴徐氏印谱序》，是一九二六年的新作。前面三篇都是一九一六年的旧作。《〈史籀篇疏证〉序》登载于《学术丛编》第二册（包含在《史籀篇叙录》内），《集林》的两种本子都将此文收在卷五。《战国时秦用籀文六国用古文说》和《〈说文〉今叙篆文合以古籀说》，本是《汉代古文考》的第一和第五篇，登载于《学术丛编》第十一册，《集林》的两种本子都将此二文收在卷七。这三篇旧作当是配合《印谱序》印发的。

《印谱序》是王氏晚年精心之作。先是一九二六年六月出版的《古史辨》第一册收有钱玄同《论〈说文〉及"壁中古文经"书》，反对王氏秦用籀文六国用古文之说，认为《说文》古文为汉人伪造，更进而断定孔壁古文经为伪造。当时，向王氏问学的容庚亦主此说。王氏大不以为然，"拟为一文以正之"，曾为此致函罗福颐，请他将"所集古玺文字，其中与《说文》古文同者如'恒'字之类"录示之（《王国维全集·书信》四百三十五页，参看同页脚注及四百三十六—四百三十八页致容庚函）。此年九月，王氏因长子之丧在上海逗留时，浙江桐乡人徐安曾请王氏为其古印谱作序。由于古玺文字是研究六国古文的重要资料，王氏决定以此序来代替他准备写的关于古文的文章。这一点在他回北京后致上海友人蒋谷孙的十月二十三日一函中说得很清楚。在此函中，他向蒋氏询问徐氏的名字和籍贯，并说：

> 序文大致已就，尚未写出，因弟本欲作一文，论六

国玺印、货币、兵器、陶器（与《说文》之古文一家眷属）并当时通行文字，乃欲借此序以发之也。（《王国维全集·书信》四百四十三页，中华书局一九八四年版）

据上文引过的一九二六年十一月二日致蒋谷孙函，《印谱序》大约在十月底或十一月初写成，并印发给了研究院学生。此文还曾登载于十一月出版的《实学》第六期。印发给学生的和《实学》所登载的，都以《西吴徐氏印谱序》为名。徐氏籍贯误为"西吴"（指湖州，古名乌程）。

一九二七年六月出版的《国学论丛》一卷一号，也登载了这篇序文。篇名已改为《桐乡徐氏印谱序》，内容也小有修改。此文原将《说文》"酱"字古文用作古文的字形与玺文相同之例（讲义本二百一十九页十一行），《论丛》本改用作古文的字形与玺文、陶文"小异大同"之例。文中提到的"乌程徐君"（讲义本二百二十一页八行），也已改为"桐乡徐君"。可知这是王氏弄清了徐氏籍贯后改定之本。《集林》将此文收入卷六。上文已经说过，《遗书》编校者曾修改过此文中的某些古文字字形。此外，《集林》本跟讲义本和《论丛》本，在文字上还有少量差异。见于讲义本二百一十七页八行的"文体"，《集林》本改作"字体"（作"字体"，文义较晰）。见于讲义本二百二十页十一—十二行的"谓非当日之通行文字"，《集林》本改为"谓非当日通行此种文字"。这种修改似出王氏本人之手，也许《集林》所据的是王氏生前最后的改定本。

唐兰在为来薰阁影印的《古史新证》手稿本所作的序里说，王氏任清华研究院导师时，赵万里为其助教，"先生每发一稿，斐云（引者按：指赵万里）为录副畀抄胥，使誊写印行，而藏弆其手

迹”。可知王氏发给学生的讲义和文章，一般由赵万里把王氏手稿抄成清稿，交抄胥誊写油印。至于那些先已印行的文章，大概是直接把印本交给抄胥誊写油印的。排印、抄录、誊写都可能发生错误，就是王氏本人也不可能毫无笔误。《古史新证》中偶有手稿有误而油印讲义已加改正之例。例如：见于讲义本十八页一行的“后嗣”，手稿原误作“后世”。见于三十八页八行的“父丁”，原脱“丁”字。下文勘误表中指出，二十四页三行“以”字下脱“别之”二字，手稿本即已如此。但在此段文字所从出的《殷卜辞中所见先公先王考》中，此处有“别之”二字。《国学月报》刊登《古史新证》时已将此二字补上。《学术丛编》第四册所载王氏手写的《毛公鼎考释》也有笔误。下文勘误表中指出的《毛公鼎考释》错误中的最后二例，都是承袭王氏手稿本之误的。所以在这本讲义里，除古文字往往摹得有些走形，一般文字也时有笔画之误外，错字和脱文等情况也不时可见。下面就我们所见到的，择要举例供读者参考。

篇　名	页码	行数	误　文	改正文
古史新证	一	一	古文	古史
	三	六右	台诰	召诰
	五	二	矿	圹
	七	二、三	夕	夕
	七	三	手公鼎	毛公鼎
	一二	二	贞于	袭于
	一四	七	王水	王冰
	一九	二	冥河	冥治河
	二四	三	以	以别之

篇　名	页码	行数	误　文	改正文
古史新证	二八	一	壬癸	示癸
	三〇	七	阳	汤
	三六	九	无不一见	无一不见
	三八	二	嫡庶	以嫡庶
	三八	五	王失	王矢
	三八	八、十	眾	眾
	三九	十二	大伯	太伯
	四〇	十	眾	眾
	四二	十二	武丁	武乙
	五六	八	付	纣
	五七	四	肃填	肃慎
中国历代之尺度	六三	八	十六	十七
	六四	九	实验表	实验考
	六七	二	谓	课
散氏盘考释	八五	八	髣	髴
	八七	一	陈仓岭	陈仓
	八七	三	当沽水	当因沽水
	八九	六	都	剖
	九四	三	堆人	堆人有辟
	九六	五	攸誓	攸卫牧誓
	一〇三	九	墾	盩
盂鼎铭考释	一〇八	一	先生	先王
	一〇八	二	古者为故	古读为故
	一〇九	四	余	今
	一一〇	九	市	市
	一一一	四	王若曰	王曰

篇　名	页码	行数	误　文	改正文
	一一一	六	乃	及
克鼎铭考释	一一四	七	甲	申
	一一五	六	市	市
	一一六	五	靁	靁龠
毛公鼎考释	一二一	九左	知	如
	一二二	十	十千	十干
	一二三	八	𠂢	𠂢
	一三三	三	亦可作塞	亦可作𡍮
	一三三	四	因资	因资
	一三五	七	又有	又敢
	一三七	五	赐家	赐字
蜀石经残拓本跋	一五〇	三	石刻异考	石刻考异
释乐次	一五五	十	卻至	郤至
	一五九	十一	祴	祴
	一五九	十一	鼓	鼓
	一六一	九	祴	祴
兮甲盘释文	一八五	三	王命	王命甲
	一八五	四	周	周四方
不𡰥敦释文	一八七	三	今余	余命女
匽侯旨方鼎释文	一八九	十	骏	骏方
说文今叙篆文合以古籀说	一九七	六	文篆	大篆
	一九七	十二	籀文	篆文
史籀篇疏证序	二〇八	一	据说	据说文
	二〇八	六	女性	女姓
西吴徐氏印谱序	二一八	十一	因资	因资
	二一九	十	悔	悟

末一例即“恒”字古体。

为了使读者能较全面地了解王氏在清华研究院讲课的内容，本书在王氏讲义之后附印了当时的研究院学生吴其昌和刘盼遂发表在《清华周刊》和《国学论丛》上的各种听课记录。这些听课记录这次也是影印的，原有的印刷之误未曾校改，请读者注意。

1994 年 4 月 3 日写完

原载《古史新证——王国维最后的讲义》，《清华文丛》之五，
清华大学出版社，1994。

董 作 宾

董作宾，字彦堂，又作雁堂，别署平庐；清光绪二十一年二月二十四日（1895 年 3 月 20 日）生于河南省南阳县，1963 年 11 月 23 日卒于台湾省台北市；是一位在甲骨学上有重要贡献的学者。

董氏出生在一个商人家庭，幼读私塾，1915 年春考入南阳县立师范讲习所，次年冬以第一名毕业。1918 年春赴开封，考入河南育才馆（培养县政府工作人员的学校），1919 年冬毕业。毕业后留在开封与友人一起办报。

1921 年冬董氏赴北京求深造。次年在北京大学作旁听生。1923 至 1924 年在北京大学研究所国学门作研究生，兼任国学门歌谣研究会的刊物《歌谣周刊》的编校。1925 至 1927 年先后任福建协和大学国文系教授、中州大学文学院讲师、北京大学研究所国学门干事、中山大学副教授等职。1927 年下半年任职于中山大学时，与傅斯年相识。傅氏是为中央研究院筹建历史语言研究所（下文简称“史语所”）的主要人物，对董氏的学术生涯有重要影响。

1928 年春史语所筹备处在广州成立，聘请当时因母病回南

阳的董氏为通信员。8月董氏赴安阳小屯，为筹备处调查殷墟甲骨出土情况。10月史语所正式成立，聘董氏为编辑员。同月，由董氏主持在小屯进行试掘，获有字甲骨八百余片及其他器物多种，是为史语所第一次殷墟发掘。1932年史语所改聘董氏为研究员。从1928年10月至1937年6月，史语所共进行殷墟发掘15次。由于抗日战争的爆发，这项考古工作才被迫中止。董氏是第一、五、九三次发掘的主持人，第二、三、四、六、七等次发掘的参加者，并受中央古物保管委员会委托，监察第十一、十三两次发掘。此外，他还参加过城子崖的发掘工作(1930年)，主持过滕县的发掘工作(1933)，并调查过登封的周公测景(影)台古迹(1936)。

董氏在史语所成立至抗日战争爆发这一时期中的主要学术工作，是整理、研究史语所发掘所得的殷墟甲骨。董氏的甲骨文断代学说就是在这一整理研究过程中形成的。1933年董氏发表著名的《甲骨文断代研究例》一文(载《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》上册)，奠定了他在甲骨学界的地位。

抗战期间，董氏随史语所内迁，大部分时间生活在昆明和四川南溪。抗战胜利后，在1946年冬回到南京。1944至1946年，董氏曾代理史语所所长职务。董氏在抗战期间的主要学术工作，是根据甲骨文资料研究殷代年历。其研究成果《殷历谱》由董氏手写成清稿付石印，出版于1945年。

1947至1948年，董氏应美国芝加哥大学之聘，任中国考古学客座教授，讲授甲骨、金文等课程。1948年底返国。是年，董氏被选为中央研究院院士。董氏所编的著录第一至九次殷墟发掘所获甲骨文的《殷墟文字甲编》，以及著录第十三至十五次殷墟

发掘所获甲骨文的《殷墟文字乙编》的上辑，也都于是年出版（《乙编》中辑于1949年出版，下辑于1953年在台北出版）。《甲编》早在1936年就已编成付印，由于战争的影响，拖延到十余年后才得以出版。《甲编》、《乙编》二书共著录甲骨一万三千余片，史语所发掘所获有字甲骨绝大多数已包括在内。

1949年，董氏随史语所迁至台北市，除任史语所研究员外，还被聘为台湾大学教授。1951至1955年8月，任史语所所长，同时仍兼台湾大学教授。1955年8月赴香港，任香港大学东方文化研究院研究员，以后又在香港大学、崇基书院、新亚书院、珠海书院等校任历史学或甲骨钟鼎文教授。1958年秋返台，仍任台湾大学教授和史语所研究员。1963年11月23日病逝于台湾大学附属医院。董氏治学的晚期致力于古史年历的研究，所著《中国年历总谱》1959年由香港大学出版。董氏赴台后比较重要的著述，还有《西周年历谱》(1952，载《史语所集刊》23本下册)、《甲骨学五十年》(1955，后由严一萍扩编为《甲骨学六十年》)等。此外，董氏还创办了《大陆杂志》和《中国文字》两种学术刊物。

建立殷墟甲骨文断代学说，是董氏在学术上最重要的贡献。董氏在1931年发表于《安阳发掘报告》第三期的《大龟四版考释》一文中，第一个指出殷墟甲骨卜辞中记"贞人"之名的现象以及"贞人"名在甲骨断代上的重要作用。他指出很多卜辞开头一句中的"卜"下"贞"上一字，是记占卜时命龟者之名的，并将这种命龟者定名为"贞人"。他认为殷墟甲骨卜辞是二百余年间七世十一王的卜辞，应该根据坑层、同出器物、占卜事类、所祀帝王、贞人、文体、用字、书法这八种标准来加以断代。在1933年发表的《甲骨文断代研究例》中，董氏全面论证了他的断代学说，把断

代标准定为世系、称谓、贞人、坑位、方国、人物、事类、文法、字形、书体十项，并将殷墟甲骨文的时代划分为五期：盘庚、小辛、小乙、武丁为第一期，祖庚、祖甲为第二期，廪辛、康丁为第三期，武乙、文丁为第四期，帝乙、帝辛为第五期。断代学说大大提高了甲骨文作为历史和语言资料的价值，把甲骨文研究推进到一个新的阶段，具有极为深远的意义。但是董氏似乎认为同一时期的甲骨文基本上应该有同类的书法、字形、文法、事类等等（实际情况与此有颇大出入），因此把本应分开的为甲骨文分类（即按照字形、书法等方面的特点把全部甲骨卜辞分成一些不同的类型）和为甲骨文断代（即根据甲骨卜辞中出现的对先王的称谓等线索确定各类卜辞的时代）这两个步骤混同了起来，这是不妥当的。这种简单化的做法导致了董氏分期上的一些失误。

在《殷历谱》中，董氏又提出了分派的学说，作为分期学说的补充。他根据甲骨卜辞所反映的礼制等方面的情况，把祖庚以前诸王和武乙、文丁划入旧派，祖甲、廪辛、康丁和帝乙、帝辛划入新派；认为武乙、文丁卜辞，尤其是所谓"文武丁（即文丁）卜辞"，具有复古倾向。据近人研究，董氏所谓具有复古倾向的武乙、文丁卜辞，多数可能是武丁时代和武丁至祖庚时代的卜辞，只是跟其他武丁时代和祖庚时代卜辞属于不同类型而已，复古之说恐不可信。不过分派的学说不管其具体结论是否可信，确实揭示出了甲骨卜辞中一些需要加以解释的重要现象，对于甲骨文的断代研究和礼制等方面的研究是起了推进作用的。

总的来看，董氏的断代学说，尽管有不够精确和错误之处，其主流显然是正确的。董氏在甲骨断代方面的开创和奠基之功，是为学者们所公认的。

董氏在《殷历谱》中大量使用把见于同一片和不同片甲骨上的很多有关卜辞按占卜日期排列起来进行综合研究的排谱方法，并从“新派”的卜辞中整理出了商王按照严格规定的日程逐个祭祀先王、先妣的“五种祀典”(后来的研究者或称为“周祭”)的制度。这些对于甲骨文研究也都起了较大的推进作用。但是董氏在研究殷代年历方面所得出的结论，并没有得到大多数学者的承认。

董氏所著单篇文章颇多，内容涉及甲骨学、古文字学、殷商文化与历史、古史年历与历法、民俗与歌谣、古代艺术以及语言学等很多方面。其文集有 1962 年世界书局出版的《董作宾学术论著》和 1963 年艺文印书馆出版的《平庐文存》。董氏卒后，其弟子严一萍搜集其著述，编成《董作宾先生全集》，由严氏所办的艺文印书馆于 1978 年出版。全书共 12 册，董氏的专著和绝大部分文章都已收录在内。

为刘梦溪主编的近代学术名著丛书董作宾卷而作。

于 省 吾

于省吾(1896～1984),中国古文字学家、训诂学家。字思泊,晚号夙兴叟,斋名双剑誃、泽螺居。辽宁海城人。1896 年 12 月 23 日生。1919 年毕业于沈阳国立高等师范。30、40 年代曾在辅仁、燕京、北京等大学讲授古文字学。1955 年起任东北人民大学(1958 年改名吉林大学)历史系教授。1984 年 7 月 17 日在长春逝世。

于省吾在古文字学上的成就主要集中在甲骨文和金文的考释上。他在 40 年代自印了 3 本考释甲骨文的专著,即《双剑誃殷契骈枝》(1940)及其续编(1941)、三编(1943)。50 年代以后又在刊物上发表了不少考释甲骨文的文章。后来他对已发表的甲骨文考释加以删订,加上未发表的甲骨文考释,编成《甲骨文字释林》,由中华书局在 1979 年出版。于省吾在从事古文字研究的初期,撰有《双剑誃吉金文选》(1933)。后来陆续发表了不少研究金文的文章。他在晚年准备把已发表和未发表的金文考释编成《吉金文字释林》,可惜没有完成就去世了。于省吾考释古文字的态度比较谨严。他强调研究古文字要注意"每一个字本身的形、音、义三方面的相互关系",还要注意"每一个字和同时代其他字的

横的关系”以及它们本身在不同历史阶段的字形之间的“纵的关系”，反对没有充分根据地任意考释古文字(《甲骨文字释林》序)。于省吾还曾致力于古器物和古文字资料的搜集整理，先后编著了《双剑誃吉金图录》(1934)、《双剑誃古器物图录》(1940)和《商周金文录遗》(1957)等资料书。他收藏过的古器物精品中有吴王夫差剑和少虡错金剑，所以用“双剑誃”(“誃”通“篆”，意为楼阁旁的小屋)为斋名。

于省吾在诠释先秦古籍方面也有不少成绩，主要著作有《双剑誃尚书新证》(1934)、《双剑誃易经新证》(1936)、《论语新证》(1941)、《双剑誃诸子新证》(1940，新版 1962)和《泽螺居诗经新证》(1982)等书。他认为研究先秦古籍应该充分利用地下发现的新资料，常常根据甲骨、金文等订正诠释先秦古籍的文字，所以他研究古籍的著作都以“新证”为名。

50 年代以后，于省吾还发表了一些根据甲骨、金文等资料研究上古社会、历史的论文；在考释古文字的时候，也努力利用关于上古社会、历史和民族学等方面的知识去解释文字的形义。

参考书目

于省吾：《于省吾自传》，载《晋阳学刊》，1982，第 2 期。

原载《中国大百科全书·语言文字》卷，1988。

评《殷虚卜辞综述》

中华书局最近重印了陈梦家先生的《殷虚卜辞综述》。《综述》在1954年底写成，1956年出版，问世已有30余年，但是迄今尚未出现能够取代它的著作。

《综述》是总结前人、当代学者和作者自己关于殷虚卜辞的研究成果的一部大型著作。对殷虚甲骨文的发现和研究过程、占卜的方法、卜辞和其他甲骨刻辞的体例、商代文字的性质、卜辞的语法、甲骨断代问题以及卜辞中关于历法天象、方国地理、政治制度、祭祀制度、亲属关系、农业田渔、建筑交通、宗教思想、社会性质等方面的内容和有关问题，此书几乎都有相当详尽的论述。由于涉及的问题很多，有些问题还相当复杂，作者从事的总结工作是很难做得十全十美的。作者在"校后附记"中说此书"对诸家之说，抉择取舍之处未必尽当；而我自己立说往往游移不定"。这是符合实际的，并非故作谦虚之言。但是总的来看，作者的抉择取舍大体上还是得当的。他自己的创见也有不少是有价值的。应该承认《综述》在很多方面都反映了此书出版时殷虚卜辞研究已经达到的最高水平。在《综述》出版以后的30多年里，陆续发表了很多殷虚卜辞的新资料和新的研究成果，这些都是

《综述》著作时所不及见的。但是这些年来并没有人按照《综述》的规模，重新做总结殷虚卜辞研究成果的工作。在已有的关于殷虚卜辞的通论性著作里，没有一部能在广度和深度上跟《综述》相比。所以《综述》至今仍是甲骨学的初学者所必读的入门书和研究者所必备的参考书。

我们想择要介绍一下陈氏在《综述》中提出来的有价值的意见（包括某些在写《综述》以前已经在他的论文中发表过的意见），然后再指出《综述》存在的问题，供阅读和使用此书者参考。不过由于篇幅的限制，对随着时间的推移而产生的知识老化方面的问题就不准备涉及了。

先介绍我们认为有价值的一些意见。

第一章（“总论”）的内容比较庞杂，但是提供的知识对于初学者大都是很有用的。陈氏在此章中纠正了一些在当时很流行的错误说法。例如在13至15页批评了董作宾认为卜辞一般先写后刻的说法，在15至16页批评了董作宾认为贞人就是书写卜辞的人的说法（金祖同早在30年代就指出“契刻卜辞之人不必即是卜人”，见《殷契遗珠·发凡》，但未为一般人所注意）。12页指出甲骨背面的“钻”大多数是挖出来的而不是用钻子钻出来的，这一点董作宾等人似乎也没有注意到。

陈氏在大学里教过文字学，对汉字的性质有深刻的理解，所以第二章（“文字”）不乏精彩的意见。他认为象形、假借和形声是古汉字的三种基本类型（77—79页）。这比唐兰先生的象形、象意、形声三书说合理得多。此章第二节中对《甲骨文编》等书的批评以及对王襄考释甲骨文字的成绩的表扬，也都是公允的。

第三章（“文法”）错误较多，但是总的来看，也已经达到了当

时研究卜辞语法的最高水平。除了比较一般的论述之外，此章中还包含了不少很值得注意的意见。例如指出卜辞中“我”跟“余”的区别在于“‘我’是集合的名词……就是‘我们’”，而且“我”可用于领格，“余”则不能(96 页)；“隹”跟“佳”(唯)的用法并不完全相同(102 页)；“之日”“之夕”的意思“并非‘此日’‘此夕’而是表示过去的‘是日’‘是夕’”(114—115 页)；“介词组之所以移前移后，是有意义的，凡是特别着重的卜问的，往往从后移向前”(124 页)；“领位与名词之间加一‘之’字”的现象不见于卜辞，“到春秋金文才出现”(94 页)等等。127 至 128 页对“不”跟“弗”的区别的论述也很有水平。103 页指出《佚》896“王吉兹卜”一句用“吉”为动词，在此之前还没有人指出过卜辞中有这种意动用法。此外，第七章中提到“卜辞近称的纪时之前加虚字‘𠂤’，远称者加虚字‘于’”(227 页)，这也是前人没有注意到的语法现象。

陈氏在甲骨断代研究方面有很大的贡献。在修改先已发表的《甲骨断代学》四篇而成的第四、第五两章(“断代上”与“下”)里，有很多有价值的意见。

李学勤同志在《评陈梦家殷虚卜辞综述》一文里指出：“卜辞的分类与断代是两个不同的步骤，我们应先根据字体、字形等特征分卜辞为若干类，然后分别判定各类所属时代。”他认为“综述所谓康丁卜辞，便是用一个断代上的名称代替分类上的名称”(《考古学报》1957 年 3 期 124 页。以下引作“李文”)。这些意见是很有道理的。不过，陈氏虽然没有十分明确地认识到分类与断代是两个不同的步骤；至少在研究武丁时代卜辞的断代问题的时候，实际上已经在这样做了。

从表面上看，陈氏所说的卜人组跟董作宾所说的贞人集团

似乎没有什么重大区别。但是实际上，他们二位研究甲骨断代的方法是很不相同的。陈氏认为在字体等方面各具特点的不同卜人组的卜辞可以属于同一时代，如宾组、自组、子组、午组都属于武丁时代。这实际上就是把卜辞的分类和断代分成两步来进行，研究方法比董氏科学得多。陈氏分类的标准侧重于卜人，这当然是不足之处。不过，他所分出的午组的两个卜人，实际上是不能系联的。他自己说，他"所以称它们为午组者，一则它们字体自成一系，不与宾、自、子三组相同；二则其称谓也自成一系"(162页)。可见他对应该先按字体等标准来给卜辞分类这一点，并非毫无认识。午组卜辞的"午"实际上并不是卜人名(参看李文125—126页)，但是这并不影响午组的成立，因为陈氏本来就不是根据卜人系联而是根据字体和内容把午组分出来的。陈氏对著名的YH127坑的甲骨进行了比较细致的研究，指出这坑卜甲有"大宗的宾组和较少的子组、午组"卜辞，此外"还余了几小群不能连系的卜辞"，并分析了它们在字体和内容上的特点(165—166页)。这也反映出他是重视按字体等标准给卜辞分类的。他所以把董氏的第三期卜辞分为廪辛卜辞和康丁卜辞两类，也是由于看到了二者可以根据字体、内容和出土地点等区分开来(142—145，193—197页)。把二者分开并没有错，问题出在分类以后的断代这一步上。陈氏没有注意到这两类卜辞至少有一部分是同时的证据(参看李文124—125页)，主要根据"兄辛"称谓的有无就把二者分别定为康丁卜辞和廪辛卜辞。这确实是不妥当的(从分类的角度看，所谓康丁卜辞虽然跟所谓廪辛卜辞明显属于不同的类，但是跟某些同类型而不同时代的卜辞却难以区分。这也是一个问题)。总之，陈氏在甲骨断代的研究中，实际上

已经在相当大的范围里使用了先分类后断代的方法。这在甲骨断代研究史上是具有重要意义的。

陈氏分出的自组卜辞和子组卜辞，大体上分别相当于日本学者贝塚茂树分出的王族卜辞和多子族卜辞。他反对董作宾把这两组卜辞归属于文武丁时代的意见，认为它们都属于武丁时代。这跟贝塚茂树也是一致的（贝塚之说发表在前，参看李文126页）。至于分出午组卜辞并断定其属于武丁时代，则是陈氏一人的创见。陈氏创立的宾组、自组、子组、午组、出组、何组等名称，在近年来关于甲骨断代的讨论中已经被广泛采用。自组、子组、午组属于武丁时代的意见，也已经为绝大多数甲骨学者所接受（但是陈氏强调自组、子组属于武丁晚期，恐怕不一定正确。第一章33页怀疑午组的"父丁"或有指祖丁的可能，也是缺乏根据的）。此外，陈氏对出组卜人的分群的研究（第五章第五节）、何组卜人分早晚期的研究（第五章第七节），以及关于坑位、字体、称谓等在断代研究中的作用的一些讨论，也都是很有意义的。

从第七到第十八章，对殷墟卜辞所反映的商代历史和文化的各个方面，作了颇为全面的论述。不但是研究殷墟卜辞的人，就是研究商代历史和文化的人，也应该给予足够的重视。

陈氏在第十一章里对殷墟卜辞中比较复杂的一个问题，即周祭制度问题，进行了比较深入的研究。以今天的水平来衡量，他的研究自然有很多问题；但是跟周祭研究的开创者董作宾相比，则是有进步的。在编排祀谱方面，陈氏对董氏排在第六、七、八三旬受祭的先妣有较大的更动，这些更动都是正确的（387、390页。参看常玉芝《商代周祭制度》119—124页）。陈氏考定第五期周祭卜辞中的"祖丁"并不是指小乙之父祖丁，而是指武丁

的(427 页)。这是一个比较重要的发现。他能对董氏祀谱作出纠正,与此有重要关系。

考释文字不是陈氏的专长,但是他在这方面也并不是毫无重要贡献的。

卜辞中对成汤有"大乙""唐"(汤)"成"等不同称呼。"成"字所从的"丁"的写法与"口"相近,因此长期以来被误释为"咸"。陈氏通过对有关的祭祀先王的卜辞的对比研究,释出了"成"字(411—412 页)。卜辞称下一个月为生月,由于古书中没有生月的说法,这种"生"字长期以来被误释为跟它形近的"之"字。陈氏通过对记"生月""兹月"等时间词的卜辞的综合研究,纠正了误释,指出了"生月"的正确意义(117—118 页)。陈氏在第二章讲考释文字的方法时指出,"为求发明新字而释字",往往不能取得成绩;"从研究某一问题而涉及甲骨文",却"常常有较好的结果"(67 页)。他对"成"字、"生"字的考释可以看作这种说法的例证。

卜辞中屡见的"罒"字长期以来被视为"蜀"的初文。陈氏根据卜辞中从"兮"从"旬"的一个字也可以写成从"兮"从"罒"的现象,释此字为"旬"(眴),并认为这个字用作地名时相当于后世的"荀"(295 页)。这个意见我认为也是正确的。子组卜辞屡于癸日卜问"至罒亡囚"(参看《殷墟卜辞综类》106 页),"罒"应读为"旬",可以与陈说互证。(编按:蒙友人蔡哲茂先生告知,日本学者林已奈夫早已指出这一点。)可惜此说至今尚未为多数人所接受,根据卜辞"罒"字来谈四川古代史的人仍然很多。此外,陈氏指出见于《后》下 22·16 的上从"自"下从"丙"之字是卜辞仅见的边字"(516 页),又指出卜辞中上从倒"止"下从"人"的字可能就是"咎"字(569 页),大概也都是正确的。

除以上所指出者外，《综述》中还有一些值得注意的意见。例如陈氏把《粹》488的“□宗三示”补为“中宗三示”，认为“可能指中宗且乙、且辛、且丁三示”(415页)，从陈氏所不及见的《屯南》2281有“中宗且丁”之称来看，他的推测说不定是正确的。限于篇幅，不能多举这类例子了。

附带说一下，本书第二十章(“附录”)中的“甲骨著录简表”，把甲骨资料发表的情况介绍得既全面又简明，对于初学者和研究者都很有用，读者不应忽视。可惜关于近30多年来甲骨资料发表的情况，还没有类似的简表可供参考。

下面谈谈《综述》存在的问题。

陈氏是一位很聪明也很勤奋的学者，可是学风却不够谨严。因此书中一方面有不少好意见，一方面又有很多不确切、不成熟或明显错误的说法和意见。限于篇幅，这里只能举少数例子。

44页讲非卜辞的甲骨刻辞时，把《乙》4856的“帚妥子曰宫”一辞列为“家谱”。此辞跟同版的“壬辰子卜贞：帚□子曰𢦏”一辞左右相对，都刻在有序数“二”的卜兆旁，显然是卜辞而不是家谱。

45页把“大示𠂤”鱼佩和“凵侯”玉戈列为“书辞”的玉器，其实两器的文字都是刻的。

142页说“康、武、文没有卜人”，只有“武乙卜旬之辞有卜人历数见”。其实历贞之辞并不完全限于卜旬之辞，《京津》4387“己亥历贞：三族王其令追召方及于□”便是一例。

148页说殷墟第三次发掘所得的自组卜骨都是习刻。这是没有根据的。

151页说“宾组卜辞凡称几日者以所卜之日为第一日，自组

以所卜之次日为第一日计算”。其实自组也有不少从所卜之日起算的例子，宾组也有少量从所卜之次日起算的例子，见黄天树同志的博士论文《殷墟王卜辞的分类与断代》的附录一《关于卜辞的计日法》。

262页认为“二田噩、盂”等称“田”之地，都是猎田而非农田。其实卜辞中的“噩田、盂田”等地显然是有农田的（参看李学勤《殷代地理简论》23—24页）。陈氏所引的“二田噩、盂”出自《粹》968的一条卜辞，全文为“皆雩二田噩、盂，有大雨”，是卜问求雨之事的。这条卜辞就可以证明噩、盂二地有农田。如果完全是猎田，何必为之求雨呢？

372页说：“祖辛、沃甲同世同有为直系的资格，但是祖辛之子（引者按：指祖丁）先沃甲之子（指南庚）为王，所以祖辛先已立为直系，沃甲遂被淘汰而为旁系。”其实，沃甲不能立为直系，显然是由于在南庚之后即位的，不是南庚之子而是祖丁之子阳甲，跟所谓“祖辛先已立为直系”无关。如果阳甲是南庚之子，沃甲和南庚当然就成为直系了。

395页引《哲庵》65“二月甲子祭大甲”“十月甲子羽日阳甲”等辞，认为“二月至十月之间当有一闰月，如此十个月三十一旬三百零一日而皆有甲子”。按：如果二月甲子至十月甲子间没有闰月，首尾只有241天。要凑满301天，中间需要有两个闰月，一个闰月是不够的。但是在这样短的时间内竟有两个闰月，也是难以想象的。陈氏的推论显然错误（参看许进雄《殷卜辞中五种祭祀的研究》110页）。

405页说殷人庙号所用天干“乃是致祭的次序，而此次序是依了世次、长幼、及位先后、死亡先后，顺着天干排下去的”。这种

说法不合事实，李文已有批评（见123页），请参阅。

第十八章（“身分”）里有不少不妥当的说法，李文也已有批评（见119—120页），请参阅。

“文法”一章中不妥当的说法尤其多。例如：86至87页以判断吉凶的占辞为问句。87页把由命辞和验辞组成的“雨不雨”“雨不”一类卜辞看作反复问句（参看拙文《关于殷墟卜辞的命辞是否问句的考察》，《中国语文》1988年1期7—12页）。96至97页竟把公认应读为“有”或“又”的“𠂤”看作“有代替名词的作用”，说它“可能是第三人称”。99和130至131页把一般看作连谓结构或兼语式的“乎（呼）多臣伐邛方”“令𢦏来归”一类句子中的“多臣伐邛方”“𢦏来归”等，整个当做“呼”“令”等动词的“宾词”。100页把一般认为是祭名的“𢍏”定为“用牲类”动词。102页认为用否定词的句子只有“在两种条件下才可以先置宾词：即（1）只有在有否定词‘不’之句中，（2）只有在有人称代词‘我’的句中”。其实卜辞中有“不余𣪘”（前6·59·6）、“勿余𠂤”（丙523）等语，陈氏所说与事实不合。陈氏在103页还举出“我不受年”一类句子，作为“虽俱备‘不’‘我’的条件而不先置其宾词”之例。可见他所说的宾语前置的第二个条件里的“我”是泛指的，并不限于用作宾语的“我”。似乎他并不知道宾语是否前置跟主语是不是“我”根本无关。126页说“一个‘动词组’，若是有否定词，则它一定在最前，不定词与肯定词介乎否定词与动词之间”。这也与事实不合。卜辞中“允不雨”之语屡见（参看《殷墟卜辞综类》488—489页“允雨”部分），肯定词“允”就放在否定词“不”前面。

《综述》中有些不妥当或明显错误的说法，反映了陈氏的传

统文字学和古音学修养的不足。例如：92 页说甲骨文“鄙”字是形声字。甲骨文“鄙”字作“𠂤”，此字见于《说文》，自古以来都认为是会意字。255 页说“蒙或冢是山顶”。《尔雅·释山》：“山顶，冢”。陈氏显然错把“冢”跟“冢”当作一个字了。《综述》中“冢”常被印作“冢”（32 页 8 行、12 行、41 页 4 行、375 页倒 10 行、376 页 2 行、583 页 8 行。31 页又屡次把“汲冢”印成“汲冢”）。这大概不是印刷之误而是原稿之误。310 页说“涅、溴古音相同”。上古音“涅”属质部，“溴”属月部，并不相同。320—321 页说卜辞的“四戈”即“四国”。上古音“戈”属歌部，“国”属职部，无由相通（陈氏对所引的关于四戈的卜辞的理解也有问题，参看李文 121 页）。339 页认为王亥即契，并说“契从丰声，古音与‘亥’相同”。“契”是溪母字，其韵上古属祭部。“亥”是匣母字，其韵上古属之部。二字之音不但不同，而且距离颇大。343 页说“昏、冥二字古音是相同的”。“昏”是晓母字，其韵上古属文部。“冥”是明母字，其韵上古属耕部。二字并不同音。366 页认为卜辞中的“旨千”即古书中的“迟任”，“‘旨’从尸从口，‘千’即说文卷八‘壬，善也’之壬而省去下划者”。所谓《说文》训“善”的“壬”应写作下横较长的“𡈼”，即“廷”字声旁，跟“任”字所从的“壬”不是一个字。“旨”也不是从“尸”的。470 页说“‘省’‘升’古音同”。上古音“省”属耕部，“升”属蒸部，并不相同。526 页说：“禾和谷，古音发声与主要元音皆相同，惟谷是收-k 的入声字。崔述《稷稼辨》说‘河北自漳以西舌强能发入声，以东舌弱（《综述》原脱“弱”字）不能读入声’。是漳以东入声之谷即漳以西的禾。”“禾”是匣母字，其韵上古属歌部。“谷”是见母字，其韵上古属屋部。二字“古音发声与主要元音”都不相同。而且崔述所说，根据的是后世情况，怎能引

来论证商代语音呢？536 页说“嗇古当从爿(庄)得声”，575 页还把“三嗇云”的“嗇”读作“墙”，又转成“祥”。按：“穡”“嗇”之音跟“墙”毫不相干。不能因为某些省声字把“墙”省作“嗇”，就认为“嗇”有“墙”音。

陈氏在《综述》里考释了不少甲骨文里的字，除前面举过的“成”“生”等字外，所释多数不可信，李文已举出一些例子（见 122 页讲天象用字一节），请参阅。《综述》所引卜辞的释文还往往将就印刷铅字，把有些难印的字写作与之形近的无关的字，这也是违反文字学原则的（参看李文 127 页）。

错认卜辞里的字、读错或理解错卜辞或其中词语等情况，在《综述》里极为常见。上文已稍有涉及，这里再举些例子。

先举错认卜辞里的字的例子。93 页引了两条以地支“亥”为日名的卜辞，“亥”都是“万”的误释。95 页引《乙》5404“朕臣鸣”，“臣”是“耳”的误释。同页末行所引的《甲》3933 一辞的释文中的两个“女”（汝），实际上都是从“女”之字的偏旁，应与其上一字并为一字。121 页引《乙》5582“雀及子𢀛……”一辞，以“及”为连词。从原著录书看，“雀”下一字有些象“尸”，断非“及”字。卜辞中尚未发现用作连词的“及”。158 页引《乙》7781“乙毋保黍年”，“毋”本作“弗”，这大概是笔误。165 页引《乙》1704“戊申卜，𡆥生五妣于妣于父丁”，“于妣于父丁”是“于乙于父己”的误释。230 页引《鄴三》445“癸于旦仍伐戈 ，雉人”。原辞“仍”本作“迺”（乃）；“ ”本作“不”，当属下读。284 页引“贞令多马方射于北”一辞，所注出处作“《甲》”而无片号。疑所引即《甲》3473，原辞作“贞令多马衔于北”，“方射”似是“衔”的误释。305 页引《甲》2700“……〔天〕邑商望人〔方〕……”，当是“……〔告于大〕邑商，亡〔𡆥

才㱿……”的误释。322 页引《铁》213・3“弗其戈𠙵邑”，“𠙵”为地名“凶”的误释。

“断代”章所引卜人名有不少是误认的。例如：176 页所引《续》5・31・8 的卜人名“㠯”，其实是“殼”的下部残文（参看李文 125 页）。181 页所引的《粹》1239 的卜人名“己”，其实就是“亘”（参看岛邦男《殷墟卜辞研究》中译本 8 页）。《粹编考释》误释此字为“己”，陈氏也跟着错了。183 页所引的《乙》749 的卜人名“𠂤”，其实就是“永”（参看李文 125 页）。184 页讲武丁卜人时所引的《甲》3399 的“名”，其实就是 193 页讲廩辛卜人时所引的见于《佚》406 等片的“㠯”。193 页讲祖甲卜人时所引的《库》1062（拓本见《美国》90）的“𠂤”，其实就是陈氏隶定为“𠂤”的、常见的出组卜人名。

“断代”等章所引的先人称谓也有不少是误认的。例如：160 页子组称谓“父庚”条所注出处为《乙》370。《乙缀》393 已将此片与《乙》393 缀合，其上并无“父庚”称谓，但有“庚午卜𥘅析……”一辞。陈氏大概把“卜”下一字的右旁误认为“父”，把“庚午”的“庚”误认为称谓中的天干了（从字体看，陈氏把这一片归入子组也是错的）。163 页午组称谓“母丁”条所注出处为《乙》3478 和 5394。这两片都并无“母丁”。《乙》3478“丙午卜”一辞有“受丁”。《乙》5394“壬戌卜”一辞中有“……见邑……”之文。“受”和“见”的外形有些像“母”，“邑”字上部与“丁”同形。陈氏大概是因此而误释的。165 页所举午组称谓有《乙》5162 的“外戊”。这跟 163 页所举的“司戊”其实是同一个称谓。司戊之“司”不从“口”，《乙》5162 的“司”字是反写的，所以就被陈氏误认为“卜”（外）了。425 页所举“武文卜辞”称“小丁”诸例中有《粹》502。此版本无“小

丁”，陈氏大概把“小牢”残文误认为“小丁”了（《粹编考释》不误）。这类例子举不胜举。

下面再举读错或理解错卜辞或其中词语的例子。

100页引《粹》1187“侯告伐尸方”，把“告”看作动词。卜辞中屡见人名“侯告”，《综述》328页所列举的侯、伯之中就有此人。《粹》1187的“侯告”无疑也是人名。230页引《甲》404“旦其𣪊扁，迺各日又正”，认为此辞以“旦与各日为对”，把“各日”读为“落日”。按：“各日”指祭祀时的一种仪式，也可以说成“各于日”（参看拙文《释柲》，《古文字研究》3辑21页）。陈说不可信。276页说卜辞方国名“亘”或作“王亘（前7·35·2）”，以与古书所见地名“王垣”比附。《前》7·35·2原辞是“囚乍（作）王亘于西”，“王亘”当指一种建筑，并非方国名或地名。283页把卜辞中屡见的动宾词组“御方”（意为“抵御方国”）错误地解释为方国名。《前》5·11·7有“贞：𠂤于下御方”一辞。“𠂤”是人名。《合》4888等也有命𠂤御方之辞。“下”当指抵御敌人时所处的方位，他辞或言“〔于〕上御方”（合6801）可证。283页引《前》5·11·7，漏释“下”字，作“贞𠂤于御方”，“御方”就像是方国名了（《综述》引用卜辞时往往漏释字，如274页引《乙》6684“己酉卜鬼方昜亡𡆥”，误作“己酉卜鬼方祸”。其例甚多）。477页列举卜辞所见宫室之名，有所谓“从宫”，引《明续》749“王入从宫”为证。按：此辞之“宫”为地名，“王入从宫”犹言“王从宫入”，跟宫室毫无关系。

《续》3·31·1有如下一条晚期记事刻辞：“乙丑，宧（寝）𠂤易（锡）𠂤，才（在）寞，遘且（祖）乙翼日，才八月。”“且乙”以下七字因刻不下移至此辞的上方。472页引此辞时误释为“才八月乙丑寞且乙𠂤易……才宧彝”，读法大误，文不成义。同页所引

《续》3·31·5 原作:"乙丑,王讯 ,才宾(寞)。""讯"下二字也被误释为"父甲"。上引两辞是同时的刻辞,所记之事密切相关。由此可知在商代晚期某年八月乙丑,正值对祖乙举行翼日祭的日子,商王在侧室讯问了 族俘虏或名 的罪人,讯问后就把他或他们赏赐给了任寝官的驯当奴隶。这是研究商代社会的重要史料,可是从陈氏的释文根本看不出来。陈氏把这两条记事刻辞看作卜辞,也是不正确的。

494 页引《续》1·39·4"□亥御帚鼠不子于匕己",认为"御不子即祓除不子"。按:《续》1·39·4 原有两辞,下方一辞为"御帚鼠子于匕己……",上方一残辞为"囚亥囚不囚雨"。陈氏误把这两条卜辞当作一条卜辞释读了(这两条卜辞都分三行,陈氏没有管最右一行,大概认为是另一条卜辞的残文)。533 页引《乙》3212(即《合》13505 正)"旗眾殼苗耤于姤,受 年"。按:"旗眾殼"与"苗耤于姤受年"原为两辞,陈氏误当作一辞释读,并在"年"字上臆增""字。此片之"苗"应为人名。陈氏既误合两辞为一,遂以"苗"为动词,并有"所谓耤应指锄地。卜辞所谓'苗耤'亦是先苗而后耤"的误说。

505 页引了《乙》5393 和《哲庵》199 两片上记臣属"来王"的卜辞。其实在原辞中"来""王"二字都不相连,李文 127 页已经指出,请参阅。五期卜辞中的"文武帝"本指文武丁,陈氏却认为是指帝乙(421—422 页)。他对引作此说证据的那些卜辞也有误释文字和理解错误之处,请参阅李文 127 页和常玉芝同志的《说文武帝》一文(《古文字研究》4 辑)。

上述这类例子也是举不胜举的。

《综述》在给所引卜辞分期、分组方面也有不少错误。限于篇

幅，只能举少数例子。374 页在所引《粹》112 一辞后注“庚甲卜辞”，其实此辞字体显然是属于陈氏所谓“武文卜辞”的。286 页引了武丁卜辞中提到“黎方”的卜辞四条，第四条（《佚》865）从字体看也应是所谓“武文卜辞”（附带说一下，所引第一条《库》1875“令”下一字本作“刀”上加圆圈之形，与所谓“黎方”无关。第二条《前》4·36·2 的“方”字是“王”字残文的误释）。《综述》引作子组卜辞的，实际上往往并不属于子组。例如陈氏认为“B119 和 YH006 两坑是自组和子组的混合”（158 页），但是他在 149 页举出来的 B119 坑的子组卜辞《乙》131、139 和 YH006 坑的子组卜辞《乙》373、393，实际上都不能归入子组。他认为这些卜辞里的“余”都是卜人名，也是缺乏根据的。

由于陈氏的疏忽大意，《综述》中还出现了不少前后自相矛盾的情况。例如：“文法”章“单位词”节 94 页说“鬯的单位是卣和斗”。同章“数词”节 111 页举单位词与数的结合之例，有《续》1·40·5“鬯二升一卣”一条。94 页所说的“斗”跟此条的“升”，显然是同一字的异释。“庙号”章 471 页讲宗庙名称时也引了《续》1·40·5，释文作“其稱新鬯二升，一卣”，并解释说“‘其登新鬯二升一卣’者，谓登新鬯一卣于二升（庙），二升并非量名”，说法跟“文法”章完全不同。依此说，卜辞里表示鬯的单位的词，就只有“卣”而没有“斗”或“升”了（按：把“二升”看作宗庙名是对的，但是“升”字究竟能否这样释，还有待研究）。又如：91 页说“卜辞里没有语助词”，128 页却说“武丁晚期的自组卜辞中，偶有在句末安置语气词的”，132 页对卜辞语法作总结时也说“句尾亦偶有少数的语气词”。110 页讲数词时说“殷代数词组中只有一个连词”，122 页讲连词时却举出了《乙》764“毘一百 廿 九（当释‘九

十')半九"这个连用两个连词的数词组的例子。150至151页讲武丁卜辞中"贞"字的各种写法,所列"式十"作尖耳形,所举之例中"《甲》2907扶卜"是自组卜辞,但是下文却说"自组贞字只作方耳的(式四)"。382页举了很多"康丁卜辞"等称先妣为奭之例,487页却说先妣称奭"仅限于祖庚(应是"祖甲"的笔误)和乙辛的周祭卜辞"。四祀𠂤其卣铭文在《综述》中屡次引用(陈氏释"𠂤"的左旁为"弋"),422页明斥董作宾释此铭"文武帝乙"为"文武丁帝乙"之非,但374页引用时却照抄董的释文。《后》上27·7"且辛一牛,且甲一牛,且丁一牛"一辞,377页引用时定为"庚甲卜辞",409页又将它定为武丁卜辞(按:定为武丁卜辞是对的)。《前》1·38·4一辞,488、489两页都引用了。489页释为"庚子卜王,囧、匕甲、后匕癸",488页则将"后"字隶定为从"尸"从"子"。两条释文在相邻的两页上左右相对,但同一个字却有两种释法。490页说"祖庚卜辞中的'后匕癸'在匕甲(祖辛配)之后",也是根据此辞的。488页说此辞"匕甲为上甲之配",跟490页的说法也互相矛盾。529至530页说"卜辞所记所登的谷品"有来、禾(528页认为与黍有别,可能是粱)、米、鬯四种,而531页将卜辞登祭与《月令》登尝作比较时,所举的卜辞登祭所用谷品却变成了米、黍、来、鬯四种。李文也举出过《综述》释字前后矛盾之例(128页),可以参阅。

《综述》中没有校出来的由于书写、印刷等原因而造成的错误也非常多。上文已经涉及到一些,这里再举少量例子。

先举甲骨著录片号和其他关于出处的错误的例子。142页10行的"830"当作"840"(143页3行引此片不误)。147页15行"乙3047+3048"的"乙"当作"甲"。149页8行"甲2014+3020"

的“2014”当作“3014”。150 页 12 行“3045＋3047”的“3045”当作“3048”。260 页 13 行的“157”当作“657”。276 页倒 12 行的“7・35・2”当作“7・38・2”。461 页倒 12 行的“485”当作“488”(415 页倒 9 行引此片不误)。605 页 8 行“587”当作“589”。606 页 10 行“1331”当作“1231”。607 页 14 行“戍其丧人”后脱片号,当作“林 2・18・20”。610 页 2 行“1748”当作“1745”。41 页倒 6 行“考古:4”的“4”当作“5”。45 页 3 行“本书图版参拾”的“参拾”当作“拾参”(同一行中列于此出处前的《文物参考资料》的出处应删,其图并非龟甲)。

再举其他的文字错误的例子。8 页 7 行“卡美年”的“卡”当作“卞”。29 页 14 行“而”与“胛骨”间脱一“猪”字。32 页倒 8 至倒 7 行“去于武乙”之“武”当作“帝”。34 页倒 10 行“武乙”当作“帝乙”。36 页倒 10 行“此”下空二字,当作“第一”。68 页倒 3 行“追缵”当作“追蹤”。87 页 16 行“不雨”当作“其雨”。97 页 9 行“方”当作“:”。102 页倒 4 行“邛才”当作“邛方”。105 页 12 行注明上一行“臣”字词性的“状”字当作“名”。122 页倒 12 行“示 ”当作“示壬”。130 页倒 7 行前序数“3”应移至上一行前,倒 6 行前序数应移至倒 7 行前。144 页 11 行“七块”当作“六块”。147 页 8 行所举 自组同于宾组的称谓中的最后一个“伊尹”,当为衍文(自组、宾组都无“伊尹”之称)。155 页倒 2 行“自组以及以其……”显然有误。158 页 8 行前序数“56”当作“36”。212 页倒 6 行“(3)”当作“(1)”。288 页倒 3 行“春夏季”当作“春夏冬”。252 页 11 行、262 页 15 行的“傲”当作“隞”。264 页倒 11 行“过度”当作“过渡”。306 页倒 5 行“文方”当作“人方”。340 页倒 8 行“如伊尹之称尹”句的后一“尹”字当作“伊”。375 页 16

行、376 页 2 行的“簋”当作“簋”。389 页 17 行“文丁”当作“康丁”。392 页倒 9 行“第十二旬”当作“第十一旬”。394 页倒 9 行“‘𠂤’在‘𦎫’之前”句中第一、第三二字当互易。395 页倒 2 行“彡𦎫相叠”的“𦎫”当作“羽”。508 页 9 行“多亚、亚”当作“多马、亚”。附带说一下，363 页 3 行引《天问》“夫何恶之媵，有莘之妇”句，标点有误，逗号应移到“媵”字之前。

陈氏行文比较随便，修改的工夫大概下得不多。前面指出过的前后自相矛盾的现象便是证据。综观全书，既有不少写得比较拖沓的段落，也有不少写得过于浓缩的段落；还有少数段落甚至辞不达意，读起来非常费劲（225—226 页讲“岁”和所谓“禾季”“麦季”的一段，是比较典型的例子）。这也是本书的一个缺点，而且对于初学者来说是很严重的一个缺点。

总之，《综述》既是一本好书，又是一本充满错误和问题的书。读者对此应有充分的思想准备。由于书中所引的卜辞的释文和甲骨著录片号的错误太多（本文中所指出的这类错误，大概只占全部同类错误的几十分之一），如果想使用此书中的卜辞资料，一定要尽可能核对原著录书，千万不要随便照抄。

原载《文史》第三十五辑，中华书局，1992。

殷虚甲骨文研究概况

今年是甲骨文发现八十周年。我在这篇短文里，简单介绍一下八十年来甲骨文研究的概况，并谈谈甲骨文研究对文字学和古汉语研究的贡献。

一

甲骨文发现于殷虚。殷虚位于河南省安阳市西北，是商代后半期都城的遗址。商代统治阶级常用龟甲和兽骨（主要是牛肩胛骨）进行占卜。甲骨文就是商代后期遗留下来的卜甲卜骨上所刻的占卜记录（偶尔也有写而不刻的甲骨文），所以也称为甲骨卜辞或殷虚卜辞。商代人有时也在卜甲卜骨上刻记一些其他文字，有时还在非卜用的兽骨、人骨或骨器上刻字。这些文字通常也称为甲骨文。所以严格说，甲骨文的范围要比甲骨卜辞广一些。

殷虚地下埋藏着大量卜甲卜骨，其中有很多是刻有文字的。当地居民在生产、建筑等活动中无疑会不断发现这种甲骨。可是在很长一段时期里，没有人知道这种甲骨上所刻的是一种很有价值的古文字。挖掘出来的甲骨，有的被毁弃，有的被当作“龙

骨”卖给药材商。直到1899年(光绪二十五年),才有一个范姓古董商带了一些有字甲骨到北京给著名的金石学家王懿荣看。王氏鉴定甲骨上的文字是三代古文,让古董商给他收购,从此甲骨就进入了“古文物”的行列。所以大家把1899年当作甲骨文最初发现的一年。

解放前,发现甲骨文的地点只有殷虚一处。因此很少有人在“甲骨文”这个名称上再加“殷虚”二字。解放后在郑州二里岗发现了少量商代甲骨文,又在洪洞坊堆村、长安张家坡、昌平白浮、岐山凤雏村等地先后发现了一些周代甲骨文。本文标题特别标明“殷虚”,就是由于考虑到这种新的情况。

八十年来,通过私人挖掘和公家发掘而得到的有字甲骨,数量很多。有人估计为十万片左右,有人估计为十六万片左右。不过这些甲骨绝大多数是碎片,并且有不少是只有一两个字的小碎片。(《论集》编按:据胡厚宣先生近年统计,“八十五年来殷墟出土的甲骨文材料,总共约有十五万片左右”,见《八十五年来甲骨文材料之再统计》,载《史学月刊》1984年5期。)

1903年(光绪二十九年),刘鹗把自藏的一部分甲骨编印成《铁云藏龟》一书出版。这是第一部著录甲骨文的书。此后七十多年里陆续出版了很多甲骨文著录书。但是直到目前,有研究价值的甲骨文资料仍有一部分没有发表,已出版的著录书也往往不易寻找。为了给广大研究者创造研究甲骨文的条件,社会科学院历史研究所多年来从事于编纂《甲骨文合集》的工作。这部大书现在已经基本编成,从去年起分册出版,预定在三年内出齐。全书收甲骨五万片左右,已发表和未发表的甲骨文资料中有研究价值的部分大抵已尽于此。它的出版无疑会大大推动甲骨学

的发展。(《论集》编按:此书共13册,已于1982年出齐。前12册收拓本及少量照片,第13册收摹本,共收甲骨41956片。国内外甲骨尚有一部分未及选录。)

甲骨断片有一些是可以缀合的。有不少研究者做过甲骨缀合工作,取得了相当好的成绩。这方面的专著已经出版了五、六种。近年来有人尝试用电子计算机缀合卜甲。对于这种新方法的前途,大家的看法尚有分歧。

从甲骨学的奠基者罗振玉开始,在相当长的一段时期里,甲骨学界普遍认为殷虚所出的甲骨卜辞都是属于商王的(董作宾曾怀疑后岗出土的有字卜骨是"民间"之物,但后岗离甲骨文的集中出土地小屯村颇远,所出字骨只有一片,情况是特殊的)。日本的贝塚茂树首先提出,殷虚卜辞里有不属于王的多子族卜辞。后来,陈梦家、李学勤等人都对不属于王的卜辞进行过研究。现在,大多数研究者都承认,在殷虚卜辞里存在着一部分"非王卜辞"。不过这些卜辞的主人大概都跟商王有密切的关系。

关于甲骨文的时代,罗振玉《殷契书契考释·序》认为包含武乙、文丁、帝乙三代。王国维根据古本《竹书纪年》以及他对卜辞的研究订正罗说,认为应该起自盘庚,终于帝乙。董作宾更进一步,认为帝辛(即纣王)一代也应该包括在内。现在,大家都承认甲骨文包含武丁至帝乙各代的卜辞,但是有很多人对盘庚、小辛、小乙卜辞的存在表示怀疑。甲骨文里是否有帝辛卜辞,也还是有争论的问题。

即使只承认甲骨文的时代起自武丁,终于帝乙,也已经经历了八个王二百年左右的时间。如果想进行深入的研究,就需要把甲骨文分期断代。甲骨文断代的思想在王国维的著作里就有了

萌芽，而正式提出系统的学说的，则是董作宾。董氏于1932年作《甲骨文断代研究例》(1933年正式发表)，根据称谓、贞人等标准把甲骨文分成五期：第一期，盘庚、小辛、小乙、武丁。第二期，祖庚、祖甲。第三期，廩辛、康丁。第四期武乙、文丁。第五期，帝乙、帝辛。这篇文章为甲骨文断代研究奠定了基础。后来董氏在《殷历谱》里，又根据不同时期在历法、祭祀等制度上的特点，提出了分派的说法。盘庚、小辛、小乙、武丁、祖庚、武乙、文丁属于旧派，祖甲、廩辛、康丁、帝乙、帝辛属新派。这样，他的第二期实际上就一分为二了。董氏奠定断代研究基础的功绩应该肯定，但是也应该看到他的分期分派学说还有不少问题。后来，胡厚宣、贝塚茂树、陈梦家等人都对他的学说有所修正。董氏把廩辛、康丁合为一期，实际上康丁卜辞的特征跟武乙、文丁卜辞更为接近。董氏对文丁卜辞的意见，受到的批评最多。现在大多数研究者都认为，董氏定为文丁卜辞的“自组”、“子组”等卜辞，应该属于武丁时期。最近，李学勤又提出，过去认为是典型武乙文丁卜辞的“历组卜辞”，应该属于祖庚时期和武丁晚期。这是一个需要深入研究的重要问题。

研究甲骨文，释字是最重要的基础工作。甲骨文里有不少跟已识的金文甚至小篆同形的字，但是需要考释的字比这些字多得多。就是已经认识的字，由于存在同音假借等现象，它们在卜辞里的用法，往往也还是要通过考释才能弄清楚。在考释文字方面作出贡献的研究者相当多，这里只能选几个最重要的提一下。在早期研究者中间，贡献最大的是孙诒让、罗振玉和王国维。罗氏释字很多，成绩很大，但是由于望文生义凭空臆测而释错的字也不少。罗王以后释字最有成绩的是唐兰和于省吾。唐兰的主

要著作是《殷虚文字记》、《古文字学导论》和《天壤阁甲骨文存考释》。于省吾的主要著作是《双剑誃殷契骈枝》及其《续编》、《三编》。他还是解放后发表甲骨文考释文章最多的作者。(《论集》编按:1979年中华书局出版了于氏的《甲骨文字释林》,于氏在考释甲骨文字方面的成绩绝大部分已包括在内。)唐、于对偏旁分析、字形发展的历史线索,以及字在句中的用法,都很注意,考释文字的方法比罗氏谨严。在以上所举之外,郭沫若、胡光炜、丁山、王襄等人,在释字方面也都有重要贡献。

已出版的甲骨文字汇有好几种。其中,孙海波的《甲骨文编》搜集资料比较丰富,影响最大。据《甲骨文编》1965年新版统计,甲骨文里已识与未识的单字共有四千五百左右,已识的字为一般人所公认的不过一千左右。于省吾主编的《甲骨文字考释类编》,最近完成了初稿。这部书集录各家对甲骨文的考释,资料比李孝定《甲骨文字集释》更为丰富。

在甲骨卜辞的通读方面,贡献最大的是郭沫若。他在30年代编著的《卜辞通纂》、《殷契粹编》二书及其《考释》,"帮助了学者自浅而深的全面有系统的了解卜辞内容,并从而得到殷代社会各方面的结论"(《殷虚卜辞综述》68页),直到今天仍然是初学的最好入门书和研究者的必备参考书。在甲骨卜辞考释书里,郭氏二书之外,王国维的《戬寿堂所藏殷虚文字考释》、容庚等人的《殷契卜辞释文》、商承祚的《殷契佚存考释》等书,是比较有影响的作品。

郭沫若不但编写了使读者能够了解"殷代社会各方面"的卜辞考释书,而且在他的一系列古史著作里引用了甲骨文史料,大大提高了古代史研究的水平。在沟通甲骨学和马列主义历史学

方面，他起了巨大作用。郭氏以后，运用甲骨文史料研究商代历史的学者，数量相当多，贡献比较大的有胡厚宣、张政烺、徐中舒、吴其昌、丁山等人。

在以上讲到的各方面之外，王国维等人对商代先公先王的考证，董作宾等人对五种祀典（或称"周祭"）的研究，胡厚宣等人对四方风名的考证，也都是甲骨学上的重要成就。对于卜辞的文例、语法，卜辞里的天文气象资料以及历法、地理等问题，都有人作过专门研究，取得了一定成绩。

甲骨学的通论性著作，最重要的是1956年出版的陈梦家的《殷虚卜辞综述》。《综述》资料丰富，论述全面，并有一定深度，对于初学者和研究者都是非常有用的书。可惜成书仓促，引用甲骨文资料有很多不应有的错误。陈氏自己对各种问题的意见也不尽妥当。此书写法不适于初学阅读，对于一本通论性的著作来说，这似乎也应该算一个缺点。

综观甲骨文发现以来的八十年，在第二个十年中，罗振玉、王国维初步奠定了甲骨学的基础；在第四个十年中（基本上相当于30年代），郭沫若、董作宾、唐兰等人把甲骨学推进到一个新的水平，《卜辞通纂》、《甲骨文断代研究例》、《古文字学导论》等重要著作都是在这十年里发表的，而且集中于1933到1935年这段时间；此后，甲骨学发展的势头似乎有些减弱。希望随着《甲骨文合集》的出版，在第九个十年中能掀起一个甲骨学的新高潮。

二

如果把一些零零星星不成系统的早期古文字资料排除在

外，甲骨文就是我国最古的一种文字。流传的古书里被认为属于商代和商以前时代的作品，实际上都是后人的拟作或改写本，所以甲骨文也是我国最古的一种语言资料。对于文字学和古汉语研究来说，甲骨文的重要性是不言而喻的。在简单介绍了八十年来甲骨文研究的概况之后，我们还想专门谈谈甲骨文研究对文字学和古汉语研究的贡献。不过限于篇幅，只能谈得非常简单。

依靠甲骨文研究的成果，传统文字学解释字形的很多错误，已经得到纠正。举例说：甲骨文“至”字作 ，象“ ”(矢)射到一个地方，以此表示“到”的意思，可见《说文》认为“至”字象“鸟飞从高下至地”是错误的。甲骨文“老”字作 ，象一个长发扶杖的老人。《说文》认为“老”字“从人、毛、匕(化)会意”是错误的。甲骨文“行”字作 ，象交叉的十字路。《说文》认为“ 彳 ”“象人胫三属相连”，把“行”的本义解释为“人之步趋”，是错误的。甲骨文“伐”字作 ，象用戈砍人头。《说文》认为“伐”字“从人持戈会意”是错误的。甲骨文“ 卩 ”字作 。古人席地而坐， 象席地而坐的人。从“ 卩 ”的字， (即)表示人就食(象放着食物的器皿，上面加个盖就成“食”字)， (卿，也就是飨的初文)表示二人相向对食。《说文》认为“卩”的本义是“瑞信”，字“象相合之形”，是错误的。甲骨文“止”字作 ，象人的脚掌(“止”是古代当“脚”讲的“趾”字的初文)。在用作偏旁的时候， 或 可以象征往前、往外或往上走， 或 可以象征往里或往下走。所以 (步)表示走路， (涉)表示走过一条小河， (出)表示从居穴里出去， (各，来格之“格”的本字)表示从外面来， (之，本义为“往”“到……去”)表示离开一个地方去他处，

(正，“征”的初文)表示向一个目的地走去， (陟)表示登高、 (降)表示由高而下。《说文》认为“止”字“象草木出有址”是错误的，《说文》对从“止”之字的字形分析也大都有问题。这一类例子举不胜举。

通过对甲骨文等古文字的研究，很多人感到传统的六书说有改造的必要。唐兰提出了象形、象意、形声三书说，陈梦家提出了象形、假借、形声三种基本类型说。这些新说推动了文字学的发展。

对于古汉语词义的研究，甲骨文也是非常重要的资料。下面也举两个实例。《说文》“追”、“逐”二字互训，在古书里也看不出这两个字的用法有什么明显区别。但是杨树达研究甲骨卜辞里“追”、“逐”二字的用法，发现“追”的对象一定是人，如“追羌”、“追龙”(羌、龙都是方国名)，“逐”的对象一定是兽，如“逐鹿”、“逐豕”。从字形上看，甲骨文“逐”字作 ，象追豕；“追”字作，“ ”在甲骨文里经常当“师”字用，“追”字从“”大概既取其声(《说文》“追”从“”声)，又取其义，字形象征追逐师众之意。这两个字的字形跟它们在卜辞里的用法正好相合，可见“追”的本义是追人，“逐”的本义是追兽，后来才混而不分(见《积微居甲文说》)。如果没有对甲骨文的研究，就不可能发现这个问题。《说文》说“自”字的本义是鼻，从字形看应该是靠得住的。但是在全部古书里，连一个当鼻子讲的“自”字也找不出来。甲骨卜辞里有“疾自”之语，意思是鼻子有毛病。这就给“自”字的本义提供了实例。前面举过好几个用甲骨文纠正《说文》对字形的解释的例子。这类例子往往也可以用来说明甲骨文对词义研究的作用。例如我们知道了“行”字本象十字路，就可以明白“行”字的

“道路”一义并非像传统的说法那样，是由“行走”一义引申出来的。相反，“行走”一义倒是由“道路”一义引申出来的。

对于古汉语语法的研究，甲骨文的重要性同样明显。甲骨卜辞里的语法现象有很多是与后代一致的。在研究古汉语这一类语法现象的时候，当然应该追溯到甲骨卜辞。甲骨文里也有些语法现象与后代不一致。这些现象能够说明古汉语的发展变化，更值得重视。研究甲骨卜辞语法的著作，如管燮初《殷虚甲骨刻辞的语法研究》和陈梦家《综述》的“文法”一章，对研究一般古汉语语法的人都是有用的。下面举“意动”和“使动”（或称“致动”）的问题为例，具体说明一下甲骨文对古汉语语法研究的重要性。

有不少古汉语语法研究者把意动和使动用法看作使语言精练的一种方法。例如张贻惠《古汉语语法》认为使动和意动用法“都是把‘兼语式’简化为‘主谓宾’结构的方法，也是使语言精炼的方法”（35 页）。刘景农《汉语文言语法》认为意动用法“相当于化‘以……为……’式为简单形式”，致动用法“相当于化递谓式为简单形式”，都是“使语言更加精炼”的方法（135－136，138 页）。王力《汉语史稿（中册）》也说：“‘致动’和‘意动’是修辞上的一种手段”（378 页）。又说：“在诗、书、易等较早的史料中，致动和意动甚为罕见。致动和意动的普遍应用，始于春秋末期或战国初期”（381 页）。但是在甲骨卜辞里，我们根本看不到“以……为……”一类结构以及用意义较虚的“使”字的“递系式”（甲骨卜辞里有用“令”、“呼”等字的递系式。用意义较实的“使”字，即当作差遣等义讲的“使”字的递系式，有可能存在，但我没有发现，除非把“使人于……”一类句子里的“于”看作动词）。然而，却可以看到“意动”和“使动”用法。前者如：

己未卜，王，贞：乞 𢆶于祖乙。王吉兹卜（以此卜为吉）。佚 894

己亥卜，王：余弗其子妇侄子（不以妇侄所生之子为子）。前 1.25.3

后者如：

戊寅，子卜：丁归在自人（使在自之人归）。

戊寅，子卜：丁归在川人（使在川之人归）。前 8.6.3

戊辰卜贞：翌己巳涉自（使自涉水，“自”读为“师”）。续 3.37.3

贞：不其来象（不使象来，不把象送来）。后下 .5.11

由此可见，在古汉语发展过程里，是先有所谓“意动”和“使动”用法，然后才出现“以……为……”一类结构和用意义较虚的“使”字的“递系式”的。把“意动”和“使动”用法看作“使语言精炼的方法”，完全违反了语言发展的历史事实。在“以……为……”一类结构和用意义较虚的“使”字的“递系式”普遍应用以后，“意动”和“使动”用法完全有可能逐渐演变成修辞上的一种手段，但是这两种用法本来一点也不带有修辞手段的性质。

如果要研究古汉语的词汇、构词法等等，同样离不开甲骨文。限于篇幅，在这里就不再举例了。希望研究古汉语的同志多

多关心甲骨文研究工作，这对于甲骨文和古汉语的研究都会有很大好处。

原载《中学语文教学》1979 年 6 期，题目中的“概况”原作“概说”。
又收入拙著《古文字论集》。

附：四十年来文字学研究的回顾

我们所说的“文字学”取其传统用法，指以记录汉语的方块汉字为研究对象的学科。40年来，在语言学的带动下，文字学的理论水平有了提高。同时，埋藏在地下的古代汉字资料的不断发现，以及国家的语文工作和语文教学等方面的实践，都对汉字的研究工作起了较大的促进作用。因此在文字学领域内取得了多方面的进展。下面择要作简单的介绍，并附述我们对某些问题的看法，偏颇之处希望大家指正。文中加注时，以加方括号的数字为文章或书的代号，请参阅文末所附参考文献目录。

一、汉字性质的研究

汉字的性质，也就是汉字属于哪一种文字类型的问题，早在50年代就受到了注意。70年代末期以后，这个问题成了文字学研究的热点，讨论的人很多，意见颇为分歧。

各种不同说法大体上可以概括成两大类。一类是根据汉字所能起的表意、表音等作用来为它定性的，另一类是根据汉字所能表示的语言结构的层次（也可以说语言单位的大小）来给它定

性的。

属于前一类的，有表意文字说、意音文字说（见〔1〕）、商代甲骨文为形意文字周代以后汉字为意音文字 说（见〔2〕）、古汉字为表形文字隶变后汉字为表意文字说、古汉字为意符音符文字（即意音文字）隶变后汉字为意符音符记号文字说以及表音文字说（关于以上三说出处参看〔3〕）。

要评价这些说法，首先必须分清作为词或语素的符号的文字和文字所使用的符号（如拼音文字的字母）这两个不同层次。词和语素都是音义结合体。作为词或语素的符号，不管哪种文字都是既表音又表意的。要划分表音、表意等类型，必须从文字所使用的符号的性质着眼（参看〔4〕10～11 页）。

有人根据既表音又表意是所有文字的共性这一点，批评表意文字、表音文字、意音文字等说法全都毫无意义。这是从作为词或语素符号的文字这个层次来看问题的。但是主张上述那些说法的人，虽然不见得都对我们所说的两个层次有清晰的认识，大体上都还是根据汉字所使用的符号的性质来给它定性的，如说形声字的形旁是表意的，声旁是表音的等等。可见那种批评是不恰当的。

从汉字使用的符号的性质来看，表音文字说显然很难为人所接受。汉字大量使用表意符号（如象形字所用的象形符号、会意字的偏旁、形声字的形旁），而且其表音符号（如被“假借”的字和形声字的声旁）是借用既有音又有义的文字充当的，跟拼音文字的字母大不相同。一般所说的“表音文字”都是指拼音文字而言的。有的人过分强调假借方法的表音性质及其使用的普遍性，把汉字也称为表音文字，是不妥当的。这一点已经有很多人指出

来了(参看〔3〕)。

大多数持表意文字说和持意音文字说的人,他们的实际看法似乎并无本质的分歧。前者一般并不否认假借方法和形声字的声旁具有某种表音作用,他们坚持把汉字称为表意文字,是为了强调这种表音作用跟拼音字母的表音作用的区别以及汉字跟拼音文字在总体上的区别。后者虽然强调汉字使用了很多表音符号,但是也并不否认这种区别的存在。二者之间的分歧也许可以归结为侧重点的不同。个别人承认汉字是意音文字而把商代甲骨文排除在外,这是不妥当的。甲骨文大量使用假借字,形声字虽然不如周以后的汉字多,但也并不少见。既然承认周以后汉字是意音文字,就没有理由不承认甲骨文是意音文字。

主张甲骨文是形意文字和主张古汉字是表形文字的人,把象形符号看作表形符号,跟表意符号并列。象形符号实质上是用图形来表意的一种符号。它们所要表示的仍然是文字所记录的词的意义,而不是词的什么"形"。所以"表形"的说法恐怕是有问题的。有的人称古汉字为象形文字。如果只是为了指明文字所用的符号在外形上的特点,当然是可以的;但是如果跟称古汉字为表形文字是一个意思,那就不妥当了。

主张把隶变后的汉字称为意符音符记号文字的人,认为汉字里的很多意符、音符,在隶变以后已经成为既无表意作用也无表音作用的"记号"。例如他们认为"日"所用的符号由"⊙"到"日"的变化,就是由象形的意符到记号的变化,而不是像很多人所说的那样,是由表形符号到表意符号的变化(但是"日"字所用的符号变成记号,并不妨碍"日"字作为语言里"日"这个词的符号,仍然具有音义。因而"日"在用作合体字偏旁的场合,也仍然

能起表意或表音作用。这正是有些人把记号误认为表意符号的原因。参看〔4〕11 页)。持此说者承认隶变后的汉字所使用的符号仍以意符和音符为主,所以此说与意音文字说并无大的分歧。

属于前面说过的、为汉字定性的后一类说法的,主要有语素文字说和语素-音节文字说(参看〔3〕)。有的同意语素文字说的人,为了突出汉字的特点,主张称之为"方块、拼符、语素文字"(见〔5〕337 页)。持语素文字说者,一般都承认在单音节词占绝对优势的古代,汉字可以称为表词文字。持语素-音节文字说者一般也承认那个时代的汉字可以称为表词-音节文字。有人认为现代汉字是"记写单音节词和词素以及音节的文字"(见〔6〕)。"词素"和"语素"是一词的异译。一个单音节词通常就是一个能独立活动的语素。所以此说似可并入语素-音节文字说。

这里必须指出,对"语素文字""语素-音节文字"这类名称,实际上存在两种不同的理解。这种不同也跟"两个层次"有关。持语素文字说者几乎都是以每个汉字通常都是一个语素符号这一点为立说根据的。有些持语素-音节文字说者也同意这种看法。他们所以称汉语为语素-音节文字 ,只是为了强调汉字都是单音节的,或是为了强调有些汉字(如"葡萄""日内瓦")只记录双音节或多音节语素中的一个音节。但是有的主张语素-音节文字说的人却不同意这种看法,认为即使根据文字所能表示的语言结构的层次来为它定性,也必须着眼于文字所使用的符号,而不能把作为语素符号的字当作单位来考虑问题。他们认为汉字所用的意符只跟语素的意义有联系,没有表意表音作用的记号只能起区分不同语素的作用,所以都是属于语素这个层次的。由这两类符号构成的字,只能表示出语言中语素这一层次的结构(即

表示出词和句子由哪些语素构成），而不能表示出语言的语音结构。至于汉字使用的音符，虽然跟音节文字的字母有很大区别，却应该看作属于音节这一层次的符号（如“隍”“喤”“惶”“湟”等形声字的声旁“皇”，是表示这些同音节字的音的，加上“阜”“口”“心”“水”等意符作形旁，才构成分别代表不同语素的字）。所以他们得出了汉字是语素-音节文字的结论。这种语素-音节文字说跟上面所说的那一种貌同实异，但是跟意音文字说在实质上则是一致的（持上述这两种语素-音节文字说者，只是在对待“仓庚”“日内瓦”之类由两个以上的字组成的假借字组的时候，才有共同立场。他们都认为在这类假借字组里，每一个字只是一个记录音节的符号。对“葡萄”一类字，二者的看法就不同了。主张后一种说法的人认为它们的本质跟一般形声字相同，不能由于它们所记录的是双音节语素，就把每一个字看作一个记录音节的符号）。

一般所说的音节文字和音素文字，都不是根据这些文字中的字的性质，而是根据它们使用的符号即拼音字母的性质来定名的。已经有人指出，在判断汉字是否语素文字的时候，“拿汉字同英语或俄语等其他文字的字母比”，是不合理的；然而要是拿汉字跟英文的字比，汉字如称为语素文字，英文就要称为词文字了（〔5〕341～342 页）。可见上述前一种对“语素文字”和“语素-音节文字”的看法是有问题的。上述后一种“语素-音节文字”说是否完全合理，也还有待讨论，因为有些人认为被假借的字和形声字的声旁，跟音节文字的字母有本质区别，把它们也看作表音节的符号未必妥当。

有人认为汉字是一种特殊的音节文字。对兄弟民族所用的

跟汉字同类型的文字如老彝文等的性质，也有人这样看。这就跟把汉字看作表音文字一样，显然是不妥当的。

总之，语文学界对汉字性质问题尚未取得一致意见，但是对这一问题的认识已经比过去深刻得多了。

跟汉字性质有密切关系的、汉字是否适合汉语的问题，也有不少人加以讨论。在50、60年代，人们往往强调汉字与口语脱节的一面。近年来则有很多人认为，由于在汉语里迄今为止单音节语素仍占优势，而且新词大都由已有的语素合成，所以作为语素文字或语素-音节文字的汉字，跟汉语基本上仍是适合的。

二、汉字起源的研究

50年代以来，考古工作者在原始社会时代的遗址里（本文所说的遗址包括墓葬），发现了不少刻划或描绘在器物上的符号，其数量和重要性都远远超出过去的发现。例如在属于仰韶文化早期的一些半坡类型遗址里发现了很多形状大都比较简单的刻划符号（多作几何形），在大汶口文化晚期的一些遗址里发现了一批象实物的图形符号等等。这些发现推进了对汉字起源问题的研究。

大家对这些符号的性质尚无一致意见。有些人认为它们是文字，并且直接把它们当作早期的汉字加以辨释（如〔7〕）。有些人认为它们都还是非文字的标记（如〔8〕）。有些人认为半坡类型遗址出土的以及与之相类的那些符号不是文字，大汶口文化象形符号则是原始的汉字（如〔9〕32～37、39～40页）。从各方面看，上述前一类符号大概不可能是文字（参看〔8〕、〔9〕）。不少人

根据半坡遗址发现的符号，说汉字有6000年以上的历史，恐怕是不妥当的。在偃师二里头等可能属于夏代的遗址里也发现过这类符号。很多人认为是文字，但也没有提出足够的证据。近年在西安市郊区的龙山文化晚期遗址里发现了一些刻有符号的骨片和骨器。有人称这些符号为甲骨文，认为跟殷墟甲骨文有渊源关系。在河南舞阳县距今七八千年的贾湖新石器时代遗址里发现的龟甲上的简单刻划符号，也有人称为"原始文字"。这些说法都嫌轻率。不过上述那类符号，至少是其中的一部分，跟古汉字大概也不是毫无关系的。即使在不承认这类符号是文字的人里，也有人认为古汉字里"一、二、三、四、五、六、七、八、十"等数字和某些天干字的字形，有可能出自这类符号（见〔10〕）。

大汶口文化象形符号在外形上跟古汉字相当接近。同类型的以至完全相同的符号，在传世的某些古玉器上也有发现。这些古玉器有人定为良渚文化遗物（见〔11〕）。但是迄今为止还没有发现这类符号确已用作文字的证据。这类符号究竟是不是文字，它们跟古汉字究竟是什么关系？这是汉字起源的研究中亟待解决的问题。但是如果没有新资料发现，恐怕很难取得突破性的进展。

在汉字起源的研究中，研究者除了大量使用考古资料外，还普遍把兄弟民族的各种原始记事方法和纳西原始文字（或称纳西图画文字）用作比较的资料。有些人并提出了关于汉字形成过程的一些比较具体的设想，如认为在汉字形成过程之初，假借方法就已普遍应用；在汉字的原始文字阶段，文字和图画曾混杂在一起使用；形声字在原始文字阶段就已出现等等（见〔8〕〔10〕等）。

对汉字最后形成能完整记录语言的文字体系的时代，目前主要有两种看法。一种认为形成于夏商之际（见〔10〕），一种认为形成于夏初（见〔12〕）。有人认为“中国象形文字出于商代后期的卜人集团”（见〔13〕），恐怕把汉字形成的时代估计得过晚了。

三、六书的研究

40年来，讲汉字结构的人大多数仍然沿用六书说。在六书中，讨论得比较多的是转注和假借。

“转注”究竟是什么意思？这是争论了1000多年的老问题。对转注的不同解释非常多，几乎所有可能想到的解释都已经有人提出过了。在今天要想确定许慎或创立六书说者的原意，恐怕是不可能的。这些年来讲转注的人，多数把转注解释为新字孳生的途径。不过他们所说的转注现象的具体范围则或广或狭，仍然很不一致。新字如何孳生，当然是很值得研究的问题。然而研究这个问题完全可以抛开转注问题不管，把二者纠缠在一起，只有坏处没有好处。我们应该把转注问题看作文字学史上已经过时的一个问题，完全没有必要再去为它花费精力。

对假借的看法也存在分歧，其症结在于假借和引申的分合。有些人认为假借就是借用本为其他词造的字来表示同音或音近的词，一个字由于语义引申而表示新的意义不能看作借用，所以由于语义引申而引起的一字多义现象应该排除在假借现象之外。有些人则认为一个字由于语义引申而表示新的意义，也应该看作假借。还有些人比后者更进一步。他们主张严格区分六书的假借即无本字的假借跟有本字的通假，认为凡是无本字的假

借都是由语义引申引起的(见〔14〕〔15〕)。应该承认,把引申包括在"假借"里,曾是传统文字学中长期占统治地位的一种观点。就实际情况来看,由引申和由借字表音引起的一字多义现象,有时也确实很难区分。但是语义引申毕竟是语言现象而不是文字现象。所以引申跟假借还是区分开来为好。认为无本字的假借都由语义引申引起,很可能符合许慎的原意。但是不论在汉字里,还是在世界上曾经使用过的与汉字同类型的其他古文字里,都存在很多显然跟语义引申无关的无本字的借字表音现象。所以此说是不能成立的。

形声字结构方面的一些现象,如省声、声旁有义和"右文"等,也有不少人写文章或在文字学通论性著作里作过研究。由于有些人把原始社会时代遗址里发现的、外形跟指事字比较接近的简单刻划符号看作文字,指事字和象形字究竟哪一种先出现的老问题,又一次引起了人们的兴趣。但是这个问题恐怕是没有什么意义的。因为早在文字形成过程开始之前,"指事"和"象形"的表意方法就都已经在广泛使用了。文字形成过程开始的时候,这两种方法当然都会被用来造字,我们有什么必要去讨论二者出现的先后呢?

与多数人沿用六书说同时,也有人想打破六书说的框框。早在30年代,唐兰就提出过把古汉字的结构分为象形、象意、形声三书的主张。50年代有人提出了新的三书说,主张把古汉字分为象形、假借、形声三种基本类型(见〔16〕76～80页)。后来又有人在此说的基础上提出了表意、假借、形声三书说。表意包括六书中的象形、指事和会意(见〔4〕106～107页)。

四、异体字、古今字和通假字的研究

过去研究文字学的人往往只讲文字形体和六书，忽略了对汉字跟汉语之间的复杂关系的研究。50年代，为了配合文字改革工作，很多人强调文字对语言的从属性，但是很少有人去研究汉字跟汉语里的词的各种具体关系。60年代以后，情况有了一些变化。如吕叔湘《形、音、义》(《文字改革》1964年3、4期，已收入所著《语文常谈》)和李荣《汉字演变的几个趋势》(《中国语文》1980年1期)等文，就都很注意从字跟词的关系的角度去研究文字现象。有不少人参加的关于异体字、古今字和通假字的讨论和研究，也反映出对字跟词的关系的重视，因为异体字、古今字和通假字实际上都是指同一个词的不同书写形式而言的。下面对这些讨论和研究作简单的评介。

50年代进行异体字整理时，基本上是从一个个的字出发来考虑问题的。因此很多本来应该加以整理的、双音节复合词的异形(如"交代"和"交待"、"折中"和"折衷"等)，就没有得到整理。后来有不少人指出，在汉字规范化中不能只注意字的异形，而不注意词的异形。这是一个进步。对词的异形的各种具体情况，也有人进行了比较深入的研究。

但是一方面研究有了进展，一方面却出现了术语的混乱。所谓词的异形就是词的不同书写形式，也可以说就是广义的异体字(在50年代的异体字整理里，有些被合并的异体字也并不是同一个字的异形，而是可以用来表示同一个词的不同的字，如"琱"和"雕")。但是有不少研究词的异形的人，为了强调自己的

观念跟旧的以单字为本位的异体字观念的不同，使用了“异体词”或“异形词”的名称（如〔17〕）。这样就在概念上把词跟词的书写形式也就是语言跟文字弄混了。有些人还把音近的同义词或同一个词在不同方言中的变体（如“跟头”和“斤斗”、“罗唆”和“噜苏”等）也包括在“异体词”的范围里。按照这种观点，整理“异体词”就不但要整理文字，而且还要“整理”语言了。出现这种情况就跟“名不正”有关。

附带说一下，大约从60年代开始，有些人在讲到汉语拼音的拼写法的时候，把“正字法”改称为“正词法”。现在这种说法已经占了绝对统治地位。这也是不妥当的。汉语拼音的分词连写等问题当然跟汉语里的词的划分有关。但是在拼写汉语时，把表示一个双音节或多音节词的字母连写在一起，只不过是反映而不是创造一个语言事实。如果不采取连写的办法，这个词并不会因此而丧失词的资格。方块汉字不用分词连写法，汉语里的双音节和多音节词照样存在。可见就拼写方法而言，我们要正的并不是语言中的词，而是词的书写形式，即文字。所以，“正字法”这个旧名称恐怕还是应该恢复的。

在很多拼音文字里，作为书写单位的一个字通常就代表一个词。但是在汉字里，字跟词往往不是一对一的关系。人们容易由于注意了字而忽略了词，甚至被文字现象牵着鼻子走，以致误解了语言现象。认识并指出这一点，确实很重要。但是我们不应该走到另一个极端，在应该说“字”的时候，也不说“字”而说“词”。

古今字指同一个词的、通行时代有古今之别的不同书写形式。在古今字的范围应该怎样划的问题上有分歧意见。有些人主张把古今字跟通假字分开来，只把有“造字相承的关系”的那

些字(如“县”和“悬”、“说”和“悦”等)定为古今字(见〔18〕)。有些人认为古今字跟通假字是从不同角度对同词异字现象作出的“不同归类”,二者“不是平行关系”,古今字应该包括通行时间有古今之别的通假字;而且古今字不但“可以指形义不同的两个字,也可以指形不同但义同的异体字”(见〔19〕)。后一种意见符合历史上使用“古今字”这类说法的实际情况。“古今字”本来是在解释古书中的难字时所用的一种术语,并不是用来说明文字产生的先后的。我们似乎没有必要赋予这个旧术语以新的意义,把古今字限制在有造字相承关系的范围里。

“通假”有狭义、广义之分。一般认为狭义的“通假”指本有本字的假借,不过实际上有很多人把假借字跟假借字相通的现象(如“女”通“汝”)也包括在狭义的通假里。广义的“通假”跟古人所说的“通用”相当,不同的字被用来表示同一个词的各种现象,几乎都可以纳入其范围。有些人把广义的“通假字”说成“通用字和假借字的简称”(见〔20〕)。他们把假借字(指狭义的通假字)排除在通用字之外,赋予通用字以不同于传统观念的新定义(如〔20〕认为通用字就是“同源字”)。这恐怕是不妥当的。

通假字的读音问题,即本读 A 音的字用作一个读 B 音的字的通假字时,究竟应该改读 B 音还是仍读 A 音的问题,曾引起较多的讨论。对这个问题有三种意见:(1)“通假字一般不应当读同本字的音读,而仍应读……自身的音读。”(见〔21〕)。(2)“凡古代字书、韵书或前人注疏里注有通假字与本字读音相同的反切或直音的,则通假字的今读同本字”,不然就读原来的字音。(3)“不管古代字书、韵书或前人注疏里是否注有通假字与本字读音相 同的反切或直音,只要它确切是通假字,其今读应当同本

字。”(皆见〔22〕。此文作者持第三种意见。)一个字用作另一个字的通假字,意味着这个字被用来表示通常由后者表示的一个词。词是通过一定的语音来表示一定的意义的。两个表示同一个词的字当然应该读同一个音(参看〔22〕)。上举第三种意见显然是正确的。

在关于通假字的定义和读音的讨论之外,还有人对古代文献中的通假现象进行了其他方面的研究。例如有人研究了秦汉帛书简牍中的通假字,认为秦汉之际大量用通假字,“其主要原因是沿袭旧的用法”,并非由于字少(见〔23〕)。这类研究也可以归到下一节所说的历代汉字的研究中去。

五、历代汉字的研究

40 年来,由于新资料的发现和研究者的努力,先秦古文字的研究有了比较明显的进展。其中,战国文字研究的成绩尤其突出。40 年代以前,研究战国文字的人很少。50 年代以后,随着楚简等重要新资料的不断发现,研究者逐渐增多,对战国文字特点的认识也渐趋深刻,有很多过去不认识的字被陆续辨释了出来。前人把战国文字分成秦和六国两系。现在战国文字的研究已经进入了分国研究的阶段。

这 40 年里,除发表了大量古文字学方面的论文和一些比较专门的古文字学著作(如于省吾《甲骨文字释林》、山西省文物工作委员会编《侯马盟书》、饶宗颐、曾宪通《楚帛书》等)外,还出版了不少古文字的文编(即单字汇编),如孙海波《甲骨文编》(中华书局,1965)、容庚《金文编》(科学出版社,1959。又张振林、马国

权摹补本，中华书局，1985）、商承祚《石刻篆文编》（科学出版社，1957。包含秦汉篆文）、罗福颐主编的《古玺文编》（文物出版社，1981）、张颌《古币文编》（中华书局，1986）、高明《古文字类编》（中华书局，1980）、徐中舒主编的《汉语古文字字形表》（四川人民出版社，1981）等。这些文编对50年代以来考释古文字的成果有或多或少的反映。进入80年代后，还出版了一些古文字学的通论性著作，如李学勤《古文字学初阶》（中华书局，1985）、林沄《古文字研究简论》（吉林大学出版社，1986）、高明《中国古文字学通论》（文物出版社，1987）、陈炜湛、唐钰明《古文字学纲要》（中山大学出版社，1988）、陈世辉、汤余惠《古文字学概要》（吉林大学出版社，1988）等。唐兰在30年代写成的《古文字学导论》也在1981年由齐鲁书社正式出版。

在古文字学的论著中，可以看到不少根据古文字纠正《说文》篆形和解说的错误的意见。可惜还没有一本总结这方面成果的高质量的著作。

70年代，考古工作者发现了大量秦和西汉早期的简牍和帛书。这是划时代的新发现。通过这些资料，大家才认识到早期隶书的真正面貌，并且认识到隶书不是秦统一后在小篆的基础上形成的，而是在战国晚期的秦国，以秦国文字的简俗体为基础而形成的。汉语大字典字形组编的《秦汉魏晋篆隶字形表》（四川辞书出版社，1985），收入了一些秦和西汉早期的简牍、帛书文字的字形。

对汉以后的历代汉字，研究工作做得比较少。虽然新发现的和长期流传的这一时期的文字资料为数很多，研究的人也不算少，可是从文字学角度进行的研究却相当少见。

对字体方面的问题，注意的人还算稍多一些。尤其是淳沫若在60年代中期提出《兰亭序》真伪问题之后，魏晋时代楷书、行书的真面貌究竟如何这个老问题，又引起了一些人的兴趣(参看〔24〕)。郭沫若根据某些东晋时代的墓志和晋代的古书写本的字体，怀疑像《兰亭序》那样漂亮的字体在当时不可能存在。有些人则根据出土的其他魏晋时代文字资料，认为那种字体在当时是可能存在的，传世魏晋名家的楷书、行书的后人临摹本大多数是可靠的。通过讨论，对魏晋时代在不同社会阶层中和不同用途上使用着新旧不同的字体的现象有了比较清楚的认识。对先秦以下各种字体作全面研究的专著，有启功《古代字体论稿》(文物出版社，1964)。

对汉以后各代文字在字形和结构上的特点以及各代用字的特点，进行研究的人少得可怜。这方面已发表的比较重要的研究成果，见闻所及的只有一些研究敦煌卷子所用文字和其他唐代文字的论文，以及一本研究晚明刻本小说用字的薄薄的专著(〔25〕)。这方面的研究工作很需要加强。

已出版的汉以后各代文字的文编，除上面已经提到过的上包秦文的《秦汉魏晋篆隶字形表》外，还有罗福颐《汉印文字征》(文物出版社，1978)及《补遗》(同上，1982)、秦公《碑别字新编》(文物出版社，1985)、洪钧陶《草字编》(文物出版社，1983～1984)等。杭州大学的同志正在编写的《敦煌吐鲁番俗字典》，无疑会成为对文字学研究很有用的工具书。可惜书尚未成，作为主编的中年学者郭在贻就在今年年初过早地辞世了。

正在分册出版的《汉语大字典》，收古今所用汉字约五万六千多个。这部字典在楷书字头下"收列了能够反映形体演变关系

的有代表性的甲骨文、金文、小篆和隶书的形体”，并“酌附字形解说”。这在字典体例方面是一个创举。

附带说一下，对汉字在历史上发生的简化、繁化和分化、合并等现象，也有人写文章或在文字学通论性著作里进行了研究。

六、现行汉字的研究

在汉字的整理和改革、汉字规范化、语文教学、字典和词典的编纂、出版印刷以及汉字信息处理等方面的工作的推动下，现行汉字的研究（也可以说是应用汉字学方面的研究）取得了不少成绩。下面的介绍是挂一漏万的。

在字量的研究上，多年来各有关机构做了大量工作，在通行汉字的数量和字的使用频率等方面取得了很多数据。国家语委汉字处在这些工作的基础上，经过进一步的研究，制订了包含2500个常用字和1000个次常用字的《现代汉语常用字表》，于1988年1月由国家语委和教委联合发布。国家语委汉字处还制订了包含7000个字的《现代汉语通用字表》，于同年3月由国家语委和新闻出版署联合发布。这两个表的科学性比过去的同类字表有所提高。不但所用的数据比较精确，而且选字时较多地考虑了字的构字和构词能力等方面的条件。为了了解现行汉字的总数量及其他使用情况，国家语委汉字处（前身为文改会汉字处）等单位还进行了姓氏、地名等方面用字情况的调查研究。对方言用字也有人作了一些调查研究。

对现行汉字的构形成分，也就是构成全部字形的单元，一直有人在研究。构形成分有不同的层次。层次不同，单元数量大不

一样。如果以传统文字学所说的偏旁为构形成分，即使只以一般所谓通用字为统计范围，单元数量也要多到1000左右。如果不顾六书结构，把本身由偏旁组成的偏旁全都分拆开来，单元数就会大大减少。如果以笔画为构形成分，并对相似的笔形加以归并，单元数甚至可以降到10以下。1984年，文改会汉字处跟武汉大学合作，用电脑对《辞海》1979年版所收汉字的"结构、部件"等进行了统计，部分统计成果已在《中国语文》1985年第4期上发表。研究构形成分的人，尤其是具有某种实用目的(如想为汉字信息处理的机械化、电脑化服务)的研究者，在分解全部字形时往往同时采用不同层次的构形成分。如王竹溪《新部首大字典》(1988年上海翻译出版公司、电子工业出版社联合出版)有56个部首(大多数有变体)，它们同时也是"汉字组成的单元"，其中就既有笔画和笔画结构，也有偏旁。

构形成分的研究跟汉字教学有密切的关系。60年代中期，为了教学的方便，在《文字改革》等刊物上还曾开展过关于规定偏旁部件名称问题的讨论(参看〔26〕)。

在现行汉字字形的表意表音作用方面，研究得比较多的是声旁的表音作用。研究成果除论文外还有专著(〔27〕〔28〕)。

汉字的整理、简化和规范化以及字典和词典的编纂，推动了对异体字、通假字的研究。这方面的情况前面已经提到过一些，这里就从略了。

我国学者早在20年代就开始用心理学的实验方法，研究汉字习得和阅读的难易程度等方面的问题了。这些年来仍有人从事这方面的研究，但人数极少，进展较慢。近年来在国外还出现了从神经心理学等角度研究汉字问题的动向。考虑到汉字教学

以及汉字的整理和改革等工作都需要这方面的知识，我们认为应该积极开展这方面的研究工作。

为了加强对现行汉字的研究以适应各方面的需要，已经有人提出了建立现代汉字学的建议（见〔29〕）。

七、通论性著作

40年来出版了不少文字学的通论性著作。其中比较有影响的，有梁东汉《汉字结构及其流变》（上海教育出版社，1959）、蒋维崧《汉字浅说》（山东人民出版社，1959）、杨五铭《文字学》（湖南人民出版社，1986）、蒋善国《汉字学》（上海教育出版社，1987）以及旧著重印的唐兰《中国文字学》（上海古籍出版社，1979）等书。文字形体方面的通论性著作，有蒋善国《汉字形体学》（文字改革出版社，1959）。限于篇幅，对这些书的内容就不作评介了。

参考文献目录

〔1〕周有光《文字演进的一般规律》，《中国语文》1957年7期。

〔2〕张照《论文字发展的规律》，《中国语文》1965年6期。

〔3〕陆锡兴《近年来关于汉字性质的讨论》，《语文导报》1975年10期。

〔4〕裘锡圭《文字学概要》，商务印书馆，1988。

〔5〕中国社会科学院语言文字应用研究所编《汉字问题学术讨论会论文集》，语文出版社，1988。

〔6〕郑林曦《汉字记写的是汉语的哪个层次？》，《语文建设》1988年2期。

〔7〕于省吾《关于古文字研究的若干问题》，《文物》1973年2期。

〔8〕汪宁生《从原始记事到文字发明》，《考古学报》1981年1期。

〔9〕高明《中国古文字学通论》，文物出版社，1987。

〔10〕裘锡圭《汉字形成问题的初步探索》,《中国语文》1978 年 3 期。
〔11〕李学勤《论新出大汶口文化陶器符号》,《文物》1987 年 12 期。
〔12〕孟维智《汉字起源问题浅议》,《语文研究》1980 年 1 期。
〔13〕徐中舒、唐嘉弘《关于夏代文字的问题》,载中国先秦史学会编《夏史论丛》,齐鲁书社,1985。
〔14〕陆宗达《六书简论》,《北京师范大学学报》社科版 1978 年 5 期。
〔15〕王伯熙《六书第三耦研究》,《中国社会科学》1981 年 4 期。
〔16〕陈梦家《殷墟卜辞综述》,科学出版社,1956。
〔17〕高更生《谈异体词整理》,《中国语文》1966 年 1 期。
〔18〕洪成玉《古今字概说》,《中国语文》1981 年 2 期。
〔19〕陆锡兴《谈古今字》,《中国语文》1981 年 5 期。
〔20〕刘又辛《大型汉语字典中的异体字、通假字问题》,《中国语文》1979 年 4 期。
〔21〕赵天吏《古音通假的条例以及通假字的读音问题》,《开封师院学报》1979 年 2 期。
〔22〕盛九畴《通假字小议》,《辞书研究》1980 年 1 期。
〔23〕钱玄《秦汉帛书简牍中的通借字》,《南京师院学报》社科版 1980 年 3 期。
〔24〕《兰亭论辨》,文物出版社,1977。
〔25〕李荣《文字问题》,商务印书馆,1987。
〔26〕费锦昌《关于规定偏旁部件名称问题的讨论》,《语文现代化》(丛刊)1980 年 1 辑。
〔27〕周有光《汉字声旁读音便查》,吉林人民出版社,1980。
〔28〕倪海曙《现代汉字形声字字汇》,语文出版社,1982。
〔29〕周有光《现代汉字学发凡》,《语文现代化》(丛刊)1980 年 2 辑。

原载《语文建设》1989 年 3 期。